25e ANNÉE (3e SÉRIE) — N° 48 — 26 NOVEMBRE 1903
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs avec le Supplément : L'Ami du Clergé Paroissial; *de 10 francs sans le Supplément.*
Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

Les idées de M. Loisy

La critique historique « avancée » mène grand bruit depuis quelque temps autour de la Bible et de la théologie. Il n'y a rien là qui puisse beaucoup nous surprendre, encore moins nous émouvoir. L'Eglise veille, on le sait, et cela suffit. Son histoire est pleine de ces crises périodiques d'insurrection contre son autorité surnaturelle et l'intransigeance de ses dogmes. L'étiquette change; l'idée maîtresse qui inspire les objections reste au fond identique. Tantôt conscient de son malicieux rôle, tantôt aveuglé par l'auto-suggestion d'une vanité personnelle qui ne se connaît plus et envisage de sang-froid les pires conséquences de ses audaces, l'homme qui se croit la vocation d'affranchir la pensée « catholiquement asservie » de ses contemporains répète, en somme, en face de l'Eglise et de son magistère, le *Non serviam* dont l'écho se prolongera dans le monde jusqu'à la fin des siècles, tant qu'il y aura de l'orgueil sur la terre. Personne ne niera, parmi nous, que cette réflexion préliminaire se dégage spontanément de l'histoire de toutes les erreurs, hérésies, apostasies et dissidences doctrinales ou disciplinaires condamnées par l'Eglise depuis dix-neuf cents ans.

Dieu nous garde d'en conclure qu'il faut à priori excommunier quiconque fait mine d'introduire des nouveautés dans nos habitudes intellectuelles ou pratiques! Ce ne serait ni vrai toujours, ni loyal. Il y a une nuance entre l'égaré qui s'obstine à la mauvaise besogne et le penseur qu'une direction fausse dans ses études peut amener, en toute bonne foi, au moins au début, à une attitude qui scandalise les faibles en attendant qu'elle encoure la réprobation des forts.

L'Eglise est libérale, on le sait de reste, encore que tous les hommes d'Eglise ne se piquent point d'être, comme elle, beaucoup scrupuleux sur ce chapitre. La libre discussion, sur libre terrain, a toujours été et sera toujours permise. Mais tous les terrains ne sont pas libres, et, quoi que fasse l'esprit catholique le mieux disposé, on ne peut vraiment pas lui demander d'être libéral, tolérant même, là où le magistère infaillible de l'Eglise le lui défend, et, à fortiori, là où la raison donne son appui à la foi pour justifier l'interdiction qui pèse sur la libre pensée.

On nous dénonce un nouveau conflit entre la science et la foi. Il serait plus historique de dire : un nouvel épisode du conflit entre la science et la foi, et plus vrai enfin, d'ajouter l'épithète indispensable qui caractérise, au cours des âges, le perpétuel et nécessaire conflit entre la science et la foi *mal entendues;* et si, substantiellement, le catholique emploie encore aujourd'hui, pour se défendre, à peu près les mêmes armes que celles des premiers apologistes de la religion, c'est que le penseur libre de l'heure présente, sous couleur de progrès scientifique, répète substantiellement la même objection fondamentale où il affirme l'impossibilité de passer, sur un pont solide, de la raison à la foi.

Un nouveau coup, pas plus dangereux que les autres, vient d'être porté par un prêtre catholique au « pont » fameux. M. Loisy, aussi riche d'érudition orientale que pauvre de théologie et de philosophie (il en convient lui-même), reprend en partie les arguments du protestantisme et de la critique rationaliste pour battre en brèche nombre de thèses parmi les plus incontestables et les plus universellement reçues de la théologie catholique. Un premier livre, *L'Evangile et l'Eglise*, paru l'an dernier, avait déjà gravement troublé la conscience chrétienne, au point que plusieurs évêques ont cru devoir le mettre à l'Index de leurs diocèses. En réponse à ces arrêts d'autorité, et pour se défendre des critiques dont son œuvre a été l'objet dans la presse ecclésiastique, M. Loisy vient de publier un second ouvrage : *Autour d'un petit livre*, qui éclaire d'un jour très vif les couleurs déjà passablement accentuées du premier.

De l'ironie allègre et amère avec laquelle M. Loisy se dégage des condamnations épiscopales, nous ne dirons rien, sinon qu'il donne là à coup sûr un mauvais exemple, dont nous le défions de trouver dans son âme de prêtre une suffi-

sante justification. Après tout, c'est peut-être l'effet inconscient d'une « mentalité » propre aux critiques « *qui ne possèdent point, dans le chétif répertoire de leurs connaissances, l'idée de la science approuvée par les supérieurs.* » (Pag. x). Regrettable mentalité ! Nous n'insistons pas. C'est affaire à M. Loisy de s'expliquer avec son Ordinaire ; affaire à celui-ci d'apprécier s'il convient de laisser penser aux fidèles qu'un prêtre peut se permettre une pareille attitude à l'égard de la hiérarchie ecclésiastique.

C'est à un autre point de vue que M. Loisy nous appartient. Sans accorder plus d'importance qu'il ne convient à ses deux « petits mauvais livres, » comme il les appelle, nous pensons qu'il y a utilité à examiner devant nos lecteurs quelques-unes des plus saillantes parmi les erreurs qui y pullulent.

Nous le ferons avec sincérité, sans souci de viser le moins du monde la personne de l'auteur. Qu'on veuille bien avoir la charité de croire que cette déclaration est de bonne foi. Tout critique conviendra qu'il est impossible d'analyser à fond une œuvre, d'ordre intellectuel surtout, sans projeter par là-même quelque peu une lumière indirecte plus ou moins fâcheuse sur l'état d'esprit de celui qui l'a produite. Il peut arriver que l'auteur ne se reconnaisse pas dans le portrait qui résulte ainsi des constatations que suggère l'appréciation, même tout impartiale, de son travail. Il aurait mauvaise grâce à se plaindre d'être méconnu si enfin on le juge tel qu'il se montre, et non point tel qu'il est, parfois tout autre, au fond intime inaccessible de sa réalité.

D'ailleurs M. Loisy est trop libéral et il a trop libéralement poussé au noir la caricature de ses adversaires, théologiens et autres « bons ignorants » moins bavards ou plus décorés, pour s'offusquer des libertés d'appréciation désobligeantes qui pourraient nous échapper. Avec un homme comme lui nous sommes persuadés qu'il n'est pas utile de répéter plus de deux fois que son œuvre seule nous intéresse, point du tout sa personne.

Essaie qui voudra de présenter au lecteur l'ensemble des idées de M. Loisy sous la forme précise et continue de citations empruntées à son texte, ainsi que la règle ordinaire semblerait l'exiger. Nous nous en déclarons incapable. La chose est, à notre avis, impossible. L'auteur n'a pris nulle part la peine de faire lui-même cette synthèse de ses opinions. C'est au fur et à mesure des occasions, qui lui sont fournies par les sujets différents de ses études critiques, qu'il s'explique, tantôt longuement, tantôt par allusions et sous-entendus, sur sa manière de comprendre l'économie générale de la religion catholique dans son passé et pour l'avenir.

Est-ce prudence voulue ? Est-ce imprécision d'idées dans son esprit, ou habitude acquise de vivre dans le flou des hypothèses ? Nous ne saurions le décider. Mais ce qui est certain, c'est que le contour nuageux des phrases, joint à un genre de style fortement inspiré par la littérature germanique, rend parfois difficilement intelligibles, au moins à première lecture, nombre de pages des deux volumes qui nous occupent, et cela sur des points graves qui exigeraient le plus impérieusement des déclarations catégoriques.

Puisque M. Loisy nous impose lui-même cette méthode, nous devrons extraire des différentes parties de son œuvre, là où elles se trouvent dispersées, les idées dominantes qui constituent ce que nous pourrions appeler la charpente de son système critico-philosophique sur les questions que soulève le problème du passage de la critique historique rationnelle à la foi et au surnaturel.

Une dernière remarque préliminaire. M. Loisy s'est justifié, et non sans raison, selon nous, de certaines critiques exagérées, adressées à son premier livre, en répétant, ce qu'il avait dit déjà, que *L'Evangile et l'Eglise* était une œuvre de polémique personnelle, une argumentation *ad hominem*, comme disent les logiciens, visant spécialement la thèse développée par un protestant, M. Harnack, sur *L'Essence du christianisme*. Pour être sincère, il faut convenir, en effet, que ce genre de controverse autorisait M. Loisy à se tenir strictement sur le terrain de la critique purement historique des évangiles, et donc qu'il pouvait faire abstraction de toutes les données surnaturelles de la foi, en fait et en droit, dès là qu'il parlait à un libre penseur incroyant le langage de la pure libre pensée.

Malheureusement la sincérité nous contraint à constater aussi que, à propos de polémique avec M. Harnack, M. Loisy avait glissé dans son volume, en forme absolue et personnelle cette fois, sans aucune utilité d'argumentation, nombre de propositions qui pouvaient être agréables à un protestant, mais qui étaient de nature à étonner fortement un lecteur catholique.

Avec le second volume, *Autour d'un petit livre,* toute équivoque disparaît. M. Loisy prend à son compte, cette fois, ce qu'il y écrit. Ce n'est plus à M. Harnack qu'il s'adresse, mais aux cardinaux et évêques qui l'ont censuré, aux théologiens qui l'ont critiqué, aux catholiques qui se sont offensés de ses hardiesses. Comme d'ailleurs il y a très souvent grande similitude, et parfois identité, entre les pages « suspectes » du premier volume et les théories beaucoup plus nettes du second, l'on est en droit de conclure que l'épiscopat et la presse catholique n'avaient pas eu tort de s'alarmer dès la première heure. Néanmoins, pour complaire à M. Loisy, nous abandonnerons à M. Harnack *L'Evangile et l'Eglise*, à part quelques rares exceptions qui seront signalées à leur place. C'est à peu près exclusivement à sa dernière œuvre : *Autour d'un petit livre*, que nous avons affaire.

Voici donc, en raccourci, l'esquisse du système qui résulte de la synthèse des idées de M. Loisy en matière de critique historique, de théologie, de religion et d'apologétique.

§ 1. — **Système Loisy**

Les Synoptiques seuls ont fait œuvre d'histoire. Le quatrième Evangile est un livre de contemplation mystique et de pieuses méditations sur le Christ et son œuvre, où il entre, pour une bonne part, en dehors des idées personnelles à l'auteur, des théories fournies par la théologie paulinienne, des croyances peu à peu développées par voie d'évolution dans les sociétés chrétiennes d'alors, et des spéculations empruntées à la philosophie grecque, notamment à l'école néo-platonicienne d'Alexandrie, et surtout à Philon, le métaphysicien bien connu du *Logos* [1].

Pas plus qu'au quatrième Evangile, le critique ne peut reconnaître une valeur historique aux écrits de saint Paul et des autres apôtres. Ils sont, ou trop éloignés des sources, ou manifestement conçus sur un plan doctrinal et d'après des constructions théologiques étrangères à la narration des Synoptiques.

Restent donc, comme livres vraiment historiques pour nous renseigner sur Jésus et sa prédication, les seuls évangiles attribués à saint Matthieu, saint Marc, saint Luc. Ces trois narrations constituent, à proprement parler, l'*Evangile*.

Que nous raconte cet Evangile, au moins dans ses lignes substantielles, là où la critique externe et interne des textes permet d'asseoir une conviction historique certaine ? Il nous raconte l'histoire d'un « homme » nommé Jésus, qui, dans les dernières années de sa vie, a prêché l'avènement prochain du royaume qu'attendait Israël, et la pénitence comme condition nécessaire pour y entrer. Jésus « s'est cru » appelé à y prendre la première place. C'est comme Messie qu'il s'est finalement présenté, et comme tel qu'il a proposé sa royauté aux Juifs, comme tel « aussi » qu'il a suscité les haines et les violences qui ont finalement amené sa mort.

Voilà, en très larges et très gros traits, — sous réserve, bien entendu, d'une foule de détails accidentels, — ce que nous apprend sur la vie de Jésus l'histoire évangélique.

Jésus meurt. Tout change. A la *réalité* succède la *foi*, aux faits la croyance. Les disciples *croient* à la résurrection de leur Maître. *Pour eux*, il est entré dans sa gloire, il est devenu et comme sacré « Seigneur ». Il est dans l'immortalité. L'avènement du royaume se trouve prolongé dans l'avenir. Il devient, l'évolution de la croyance aidant, le royaume céleste de l'éternité, auquel chacun doit se préparer ; car, s'il se perd dans l'éternité, il est proche tout de même, puisque c'est à la mort qu'on y entre. De là tout le « service » du salut subordonné à certaines des préparations qu'avait prêchées symboliquement Jésus. De là une vaste lumière subitement projetée sur les faits autrefois inintelligibles de la vie de Jésus, sur ses paraboles, ses phrases à allure prophétique.

Il ne convenait pas que le Christ fût venu pour le seul salut des enfants d'Israël. Saint Paul se charge d'y appeler aussi les Gentils. La *croyance* lui suggère la doctrine de l'expiation du Calvaire pour les péchés de tous, la théorie de la rédemption et de la grâce [1].

Peu à peu, sous l'impulsion de la foi, l'Eglise se constitue et s'organise [2] ; la « conscience chrétienne » évolue, arrive à une conception plus nette, plus compliquée aussi, de l'adaptation des *deux perspectives* du royaume — perspective initiale historique de Jésus, perspective prolongée par la croyance après la Résurrection. — A côté et à la suite du symbole qui se précise, on voit naître la hiérarchie, le culte rituel avec le développement successif des éléments que comporte l'état d'âme des premiers chrétiens et l'air ambiant de la société où ils vivent. A peine Jésus est-il mort depuis dix, vingt, quarante ans, que c'est toute une organisation systématique dans le double domaine des idées de la croyance et de la pratique

[1] « Les récits de Jean ne sont pas une histoire, mais une contemplation mystique de l'Evangile. » (P. 93).

Dans l'Evangile de saint Jean « le réalisme apparent des tableaux n'est pas une marque particulière d'historicité ; il tient à l'imagination mystique de l'auteur et à l'énergie de sa conviction, qui ne lui permettent pas de distinguer nettement, dans ses méditations religieuses, l'idéal du réel, la théorie de l'histoire, le symbole de son objet. » (P. 103).

« Le Christ (de saint Jean, du 4e évangile), sans doute, n'est pas une abstraction métaphysique, car il est vivant dans l'âme de l'évangéliste. Mais ce Christ de la foi, tout spirituel et mystique, c'est le Christ immortel qui échappe aux conditions du temps et de l'existence terrestre. » (P. 93).

[1] « Il est à croire que la doctrine de Paul (saint Paul) s'est élaborée au fur et à mesure que l'ont réclamé les circonstances... Les Juifs, en refusant de l'entendre, l'avaient poussé vers les païens ; la conversion des païens posait le problème du salut pour les Gentils et de ses conditions. Paul a vu la vraie solution et il a cherché à la justifier par les prophéties et les figures de l'Ancien Testament. Nul ne peut contester aujourd'hui que sa thèse n'ait valu infiniment mieux que ses arguments. Sa foi lui a suggéré la thèse ; mais la définition de cette thèse ne laisse pas d'être conditionnée par l'ensemble des idées que l'apôtre tenait de son éducation rabbinique, et l'on peut en dire autant de ses preuves. » (P. 123).

[2] « Pour l'historien, ...c'est la foi au Christ qui a fondé l'Eglise ; au point de vue de la foi, c'est le Christ lui-même, vivant pour la foi, et accomplissant par elle ce que l'historien voit réalisé. Telle est la base solide sur laquelle repose l'Eglise catholique. » (P. 172).

« C'est par la foi que l'Eglise subsiste, non par les textes, si ce n'est en tant que la foi les utilise en les interprétant. » (P. 176).

« Les réalités et les notions de hiérarchie, de primauté, d'infaillibilité, de dogme, même de sacrement, correspondent à un accroissement de la communauté chrétienne qui a seulement son germe dans l'Evangile. » (P. 17).

« L'institution de l'Eglise et des sacrements par le Christ est, comme la glorification de Jésus, un objet de foi, non de démonstration historique. » (P. 227).

« L'histoire à elle seule ne fournit pas la preuve de la vérité divine de l'Evangile et de l'Eglise. » (P. XXVII).

« Ce n'est pas deux jours, ou dix jours, ou sept semaines après la Passion que les apôtres galiléens ont compris que leur devoir était de prêcher l'Evangile à tout l'univers. On voit encore très bien, dans les Actes, qu'ils ont été amenés graduellement à cette idée par la force des choses et par saint Paul. » (P. 172).

cultuelle. Le Christ de l'histoire, le « Christ évangélique, » est désormais remplacé par le « Christ ecclésiastique, » la narration historique de l'Evangile par les théories métaphysiques et transcendantes de la « Christologie dogmatique. »

Saint Paul, les apôtres, saint Jean surtout (ou l'auteur « inconnu » du quatrième évangile) ont-ils pu faire abstraction de tout ce mouvement intellectuel et moral, dans les écrits où ils ont tenu à présenter aux fidèles, en correspondance avec le « Christ évangélique » d'avant la Passion, le Jésus glorifié, le Seigneur, le Rédempteur du genre humain, le nouveau « Christ ecclésiastique » enfin, que la « croyance de Pâques » avait, non pas précisément superposé à l'original, mais comme tout naturellement tiré de l'original, ainsi que la nature tire l'épi de blé de sa graine ? Non, évidemment ! Les Synoptiques eux-mêmes [1], tout historiens qu'ils fussent ou voulussent être, ont parfois consigné dans leurs narrations des phrases manifestement inspirées par les préoccupations du cycle post-pascal, du cycle de la croyance.

C'est ce qui explique pourquoi la critique interne des textes rencontre tant de dogme et si peu d'histoire, ou, tout au moins, si peu d'histoire originale de première venue chez les écrivains sacrés du Nouveau Testament en dehors des auteurs de l'Evangile synoptique.

Quand on distingue nettement ce qu'on peut appeler les deux cycles du christianisme, le cycle anté-pascal ou *cycle de l'histoire*, et le cycle post-pascal ou *cycle de la croyance*, ce n'est pas du tout qu'on veuille mettre une opposition, ni même une réelle séparation entre les deux. Ce point est de souveraine importance. M. Loisy aurait raison de nous reprocher de ne pas le présenter comme il convient.

Le second cycle « succède » au premier ; mais il n'y est pas « étranger ». Il en est le prolongement. Au jour de la Résurrection, la perspective grossière, pour ainsi dire toute terrestre et limitée, qui, pour Jésus comme pour ses auditeurs, fixait dans un temps prochain la consommation des choses et l'avènement du royaume final, cette perspective, gardant ses lignes initiales, s'est tout d'un coup, dans la « croyance » des disciples, projetée sur un horizon sans fin, qui a dépassé les limites du peuple juif et les limites du temps pour devenir « catholique » et se perdre dans l'éternité. Symbole, germe, ce sont les deux termes favoris qu'emploie notre auteur pour désigner la relation qui unit les deux cycles, le second n'étant que le développement du premier, dans lequel il était contenu à l'avance comme dans sa graine ou son symbole. Toute la théologie paulinienne, toute la théologie johannique, et plus tard, par voie de dérivation et d'évolution, toute la théologie patristique et catholique, vient de l'Evangile où elle a en définitive sa source et comme son prototype. M. Loisy dit encore : son *point de départ*.

Si l'on demande : « Jésus était-il Dieu ? » voici la réponse : L'histoire évangélique ne nous permet pas de l'affirmer [1]. Que s'il se trouve chez les Synoptiques deux ou trois textes embarrassants, la critique montre assez que ces textes ont été interpolés après coup, ou tout au moins rédigés sous l'inspiration d'une croyance appartenant au second cycle. La Résurrection elle-même n'est pas un argument admissible. Les disciples y ont *cru*. Un critique ne voit rien dans le récit pascal qui la prouve.

D'ailleurs quelle proportion peut-il y avoir entre un fait naturel et cette chose transcendante qu'est la divinité ? Objet de *croyance*, la Résurrection de Jésus n'est pas, pour la raison, démontrable.

Remarquez qu'on ne nie pas la divinité ; on se contente d'affirmer que rien ne l'impose avec certitude au critique qui s'en tient rigoureusement aux constatations de l'histoire.

Sur le reste, nous passerons rapidement.

En vertu de sa vitesse acquise la première société chrétienne a évolué. Elle s'est donné des sacre-

[1] « Ni les prédicateurs chrétiens ni les évangélistes n'avaient souci de l'exactitude historique ; ils visaient à produire la foi et ils interprétaient l'Evangile en le racontant. L'allégorisation des paraboles, la tendance à entendre symboliquement certains faits, la préoccupation de démontrer le Christ par son œuvre, en un mot l'évolution de la tradition didactique et littéraire qui aboutit aux Synoptiques n'a rien de surprenant. » (P. 85).

« Les évangélistes racontent beaucoup moins des incidents particuliers de l'histoire qu'ils n'expriment un sentiment de la conscience chrétienne dans les termes qui leur semblent répondre le mieux au fait chrétien. »

[1] « La divinité de Jésus n'est pas un fait de l'histoire évangélique dont on puisse vérifier critiquement la réalité,... mais une croyance dont l'historien ne peut que constater l'origine et le développement. Cette croyance appartiendrait à l'enseignement de Jésus, et l'historien devrait le reconnaître, si le quatrième Evangile était un écho direct de la prédication du Sauveur... Mais le quatrième Evangile est un livre de théologie mystique, où l'on entend la voix de la conscience chrétienne, non le Christ de l'histoire. » (P. 130).

« Le Christ est Dieu pour la foi. » (P. 155).

« Progressivement, mais de très bonne heure, par l'effort spontané de la foi pour se définir elle-même, par les exigences naturelles de la propagande, l'interprétation grecque du messianisme chrétien se fit jour, et le Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme, Sauveur prédestiné, devient le Verbe fait chair, le révélateur de Dieu à l'humanité. » (*L'Ev. et l'Eglise*, p. 139).

« Les apparitions (de Jésus après la résurrection) sont un argument direct, mais que l'on peut dire incertain dans sa signification... Des impressions sensibles ne sont pas le témoignage adéquat d'une réalité purement surnaturelle... La réalité objective des apparitions ne se définit pas pour l'historien avec une précision suffisante. » (*Ibid.*, p. 174).

« Demander au plus croyant des critiques si Jésus, au cours de sa vie terrestre, avait conscience d'être le Verbe éternel, consubstantiel au Père, est lui poser une question inutile... Mais le croyant ajoutera que la définition ecclésiastique n'en est pas moins celle qui convenait à l'objet défini. » (P. 137).

« La divinité du Christ est un dogme qui a grandi dans la conscience chrétienne... ; il existait seulement en germe dans la notion du Messie fils de Dieu. » (P. 117).

« L'histoire de la religion, même dans l'Evangile, est une histoire humaine, en tant qu'elle se produit dans l'humanité. C'est comme homme, non comme Dieu, que Jésus est entré dans l'histoire des hommes. » (P. 11).

ments, un pape [1], une hiérarchie, un symbole, des dogmes et des théologiens, tout cela en corrélation avec les besoins que faisaient naître les circonstances, les hérésies, les nécessités de la prédication, l'influence des milieux.

Un mot à part, pourtant, des dogmes et des théologiens. Le dogme est une formule, et cette formule, étant œuvre humaine, n'est jamais adéquate à l'objet divin, infini, qu'elle veut atteindre. La vérité se présente à nous pour ainsi dire par morceaux. Nous n'en saisissons que des aspects successifs et limités. La formule qui est bonne pour une époque ne l'est pas pour une autre. Le terme « transsubstantiation, » excellent au temps du Concile de Trente, eût été inintelligible aux apôtres de la Cène; il commence à le devenir fortement pour nos contemporains. Ainsi de toutes les formules dogmatiques, qui sont toujours par quelque endroit défectueuses, donc susceptibles de changer, à cause de leur essentielle relativité par rapport aux conditions variables du temps et des personnes auxquelles elles s'adressent. Trinité, Incarnation, union hypostatique..., voilà des formules « humaines » qui ne sauraient avoir la prétention d'enserrer d'une manière définitive l'Etre divin dont elles essaient seulement de nous montrer quelques-unes des relations qu'il peut avoir avec l'humanité religieuse.

La pensée contemporaine se refuse à les admettre, à les comprendre. L'Eglise est invitée par la critique à les modifier d'une façon qui les harmonise avec le progrès de la science et l'esprit du temps présent. Il n'y a, au fond, d'immuable que la grande « ligne directrice » qui maintient la « perspective » régulière de la vie catholique, en tant que réalisation toujours poursuivie, jamais achevée, du symbole messianique primitif, en tant qu'évolution toujours nouvelle et variée, jamais fixée dans son terme, de la graine évangélique. A part cette orientation fondamentale du mouvement religieux catholique, qui se retrouve au fond de chaque dogme, tout est sujet, plus ou moins, à changement dans les formules doctrinales du symbole « ecclésiastique » [2].

Le dogme n'est en définitive que l'expression de la pensée de la « conscience chrétienne » pour un moment donné de l'histoire [1]. La conscience chrétienne, tout autre déjà à la date du quatrième évangile qu'au lendemain de la Résurrection, n'a pas cessé de subir des modifications pendant les siècles qui ont suivi. Loin de s'en étonner ou de s'en alarmer, il faut plutôt reconnaître dans ce fait historique la profonde vitalité de l'Eglise, sa souplesse d'adaptation aux circonstances, et donc la possibilité, pour elle, du progrès dans la variation même de ses doctrines, de ses rites, de sa discipline.

La théologie, qui n'est au fond qu'un amalgame des concepts de la raison pure avec les « assertions » fondamentales de la foi, a gravement compromis la cause du catholicisme. Passe encore si les théologiens, dans leurs *constructions doctrinales*, s'étaient contentés de faire la seule besogne contingente, toute transitoire, d'explication et d'adaptation, que comporte la relativité essentielle des formules dogmatiques. Mais, pas du tout! Ils se sont crus en possession de la vérité absolue; ils ont prétendu en fixer l'expression technique *ne varietur*. De l'Ecriture Sainte ils ont tiré des conclusions fermes, à grand renfort de raisonnements puisés dans les subtiles ressources de leur esprit. Sur des textes précis ils ont échafaudé des édifices soi-disant immuables pour l'avenir, comme l'absolue vérité, durables comme l'éternité [2].

Qu'est-il arrivé? Les textes ont été reconnus faux par la critique historique; fausse a été démontrée l'historicité d'une foule de mythes légendaires, purement symboliques, où les théologiens avaient vu des faits réels, des données historiques certaines. Ils ont tout défini, tout analysé, tout étiqueté avec une assurance à laquelle l'histoire a dû maintes fois donner de cruels démentis. Le concept étroit qu'ils se sont fait de la révélation et de l'authenticité historique de toutes les

[1] « De savoir si le Christ a voulu la primauté du Pape, c'est un point qui n'est pas à discuter sur le terrain de l'histoire évangélique. Les volontés du Christ sur l'Eglise ne se déterminent que par l'Eglise et pour ceux qui ont reconnu le Christ dans l'Eglise. » (P. 173).

« L'historien croirait commettre un anachronisme des plus lourds en dissertant sur l'infaillibilité pontificale de Simon-Pierre, qui n'a certainement jamais eu la pensée de définir aucun dogme, et qui ne se doutait pas que son ministère était un pontificat supérieur à celui de Caïphe. » (P. 17).

[2] « Les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation sont fondés primitivement, en tant que doctrine de philosophie religieuse, sur l'idée de la transcendance divine. Cependant l'évolution de la philosophie moderne tend de plus en plus à l'idée du Dieu immanent, qui n'a pas besoin d'intermédiaire pour agir dans le monde et dans l'homme. La connaissance actuelle de l'univers ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de création? La connaissance de l'histoire ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de révélation? La connaissance de l'homme moral ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de rédemption?... A moins de supposer que l'Eglise catholique ait perdu les dons de foi et d'intelligence qui lui ont permis de construire la religion des siècles passés, l'on est autorisé à croire qu'elle réussira à édifier la religion de l'avenir, en sauvegardant et en expliquant son principe fondamental, qui est la double révélation de Dieu, dans le monde et dans l'homme, la notion religieuse du Dieu vivant et celle du Christ Dieu. » (P. 154).

[1] « La doctrine catholique est l'expression intellectuelle d'un développement vivant, non la simple explication d'un vieux texte, ni l'élaboration purement logique d'un ancien symbole. » (P. 65).

« Le travail théologique (formation des dogmes) tendait à définir ce que Jésus était pour la conscience chrétienne. » (P. 136).

« En soi, le dogme est une construction doctrinale que le théologien est enclin à interpréter comme une réalité psychologique, sauf à créer, pour la circonstance, une psychologie spéciale qui n'est pas une psychologie, puisqu'elle n'est pas fondée sur l'observation, mais sur des raisonnements dont le point de départ est une interprétation non historique de l'Evangile. » (P. 149).

[2] « On a toujours vu et on voit encore en très grand nombre des théologiens qui, pourvus d'un système général que la tradition leur a fourni ou qu'ils ont eux-mêmes élaboré sous l'influence de la tradition, tout en croyant parfois s'y soustraire, plient inconsciemment, ou même consciemment les textes et les faits au gré de leurs doctrines. » (*L'Ev. et l'Eglise*, p. XI).

parties de la Bible les gêne maintenant que la critique fait table rase de certains fondements de leurs ingénieuses constructions doctrinales. C'est d'une part à l'ignorance de l'histoire, et, de l'autre, parfois à Platon, le plus souvent à Aristote, que le corps synthétique de la théologie scolastique est redevable de tout ce qui s'y mêle de philosophie rationnelle ou d'humaines fantaisies [1].

Or, les théologiens, par principe de conservatisme traditionnel, tiennent à leur œuvre. Ils la veulent solide et immuable. Malgré les concessions que la critique historique leur a déjà arrachées, ils entendent défendre jusqu'au bout leurs positions. Plutôt que d'ouvrir au flot qui arrive grondant une issue de drainage, ils préfèrent se tenir obstinément sur la vieille digue scolastique, au risque évident d'être submergés et d'entraîner avec eux le catholicisme à la ruine. Le théologien est l'adversaire né du critique.

Lequel aura raison de l'autre? M. Loisy n'a guère de doute là-dessus. La science et le progrès étoufferont la théologie, ou, si l'on veut, la théologie mourra faute d'air respirable dans la nouvelle atmosphère que font à l'humanité présente et future les progrès de la science et de la critique historique. C'est une crise redoutable pour l'Eglise [2]. Voici comment M. Loisy entend qu'elle pourrait en sortir avec succès.

Il faut être de son temps, et dans le présent préparer l'avenir. La pensée contemporaine a des exigences auxquelles il est urgent de donner satisfaction, si l'on ne veut s'en faire une ennemie irréconciliable. L'Eglise n'a rien à renoncer de ses antécédents, c'est clair ; mais elle doit au souci de sa propre subsistance de parler à son siècle un langage qu'il puisse comprendre. Elle n'a rien à changer quant à la pensée directrice qui la mène depuis ses origines ; elle est et restera toujours la grande tige religieuse et morale issue du germe évangélique.

[1] « Ce que la tradition et la théologie chrétiennes doivent à la sagesse hellénique, je l'ai indiqué sommairement dans *L'Evangile et l'Eglise,* au chapitre du dogme chrétien. La théologie est sortie de l'élaboration doctrinale qui mit la foi primitive à portée de l'intelligence grecque, en utilisant au profit de la croyance les notions de la philosophie antique. » (P. 212).

[2] « La crise actuelle est née de l'opposition que les jeunes intelligences perçoivent entre l'esprit théologique et l'esprit scientifique, entre ce qui est présenté comme la vérité catholique et ce qui se présente de plus en plus comme la vérité de la science ; elle est née sur le terrain philosophique par l'insuffisance du dogmatisme ancien devant la connaissance actuelle de l'univers ; elle est née sur le terrain de l'histoire religieuse par l'obstination du dogmatisme présent à méconnaître l'évidence des faits et la légitimité de la méthode critique. » (P. 217).

« Il s'agit de rendre la forme intellectuelle du catholicisme acceptable et recommandable, non seulement aux savants de profession, mais aux esprits simplement cultivés... Il y a une sorte d'incompatibilité latente, et qui devient promptement consciente chez un très grand nombre d'individus, entre la connaissance générale du monde et de l'homme, qu'on acquiert aujourd'hui dans l'enseignement le plus commun, et celle qui encadre, on pourrait dire qui pénètre la doctrine catholique. » (P. 209).

Mais l'heure est venue pour elle de chercher à introduire dans ses formules dogmatiques, dans les points graves de son enseignement doctrinal, et aussi par contre-coup dans son culte et sa discipline, les modifications qui la rendront plus contemporaine, moins intransigeante et absolue devant les réclamations de l'esprit moderne et les découvertes de la science, tranchons le mot, plus naturelle et humaine [1].

Voilà un travail où les nouveaux théologiens pourraient, utilement cette fois, servir la cause du catholicisme. Il y aurait notamment à élargir, à harmoniser avec l'esprit philosophique moderne, les vieux concepts archaïques de la création et de Dieu personnel distinct du monde créé, de la pluralité trinitaire des personnes en Dieu, du mystère de l'Incarnation hypostatique, de la transsubstantiation eucharistique, de l'institution, soi-disant immédiatement divine, des « sept sacrements du Concile de Trente, » de l'inspiration, de la révélation, etc., etc.

L'Eglise rajeunie, modernisée, grâce à l'infinie souplesse de ses adaptations possibles à toutes les variations du temps, restera la grande et divine maîtresse « de morale » qu'elle est depuis Jésus. Elle restera dans le plan de la perspective évangélique. Ses fidèles ne perdront rien de leur *croyance* à ses divines origines, aux éléments divins de sa constitution fondamentale ; l'incroyant fera la paix avec elle, s'en rapprochera et se laissera peut-être à son tour gagner par la foi, dès là qu'il n'en sera plus empêché par les conflits irréductibles qui déterminent aujourd'hui invinciblement et justifient trop son attitude hostile.

Tel est, si nous l'avons bien saisi, l'ensemble du système critico-philosophico-religieux de M. Loisy. Ce ne sont pas toujours les termes mêmes qu'il emploie. Nous avons dit pourquoi, par son fait, le plaisir nous était refusé de donner, textuellement rédigée par lui, la synthèse claire de ses idées. Nous croyons néanmoins, en toute sincérité, n'avoir pas trahi sa pensée telle qu'elle se dégage de ses écrits longuement et mûrement étudiés. Le tableau est loin d'être complet. Il y manque certaines couleurs que nous ajouterons au fur et à mesure des besoins de la critique qu'il nous reste à en faire.

Ce n'est pas uniquement comme exégète que

[1] « Le catholicisme sera par la force des choses voué à un affaiblissement incurable et à une ruine fatale, tant que l'enseignement ecclésiastique semblera vouloir imposer aux esprits une conception du monde et de l'histoire humaine qui ne s'accorde pas avec celle qu'a produite le travail scientifique des derniers siècles ; tant que les fidèles seront entretenus dans la crainte de mal penser et d'offenser Dieu, en pensant simplement, en admettant dans l'ordre de la philosophie, de la science et de l'histoire, des conclusions et des hypothèses que n'ont pas prévues les théologiens du moyen âge... Le catholicisme ne doit pas se présenter sous les apparences d'une doctrine et d'une discipline opposées au libre essor de l'esprit humain, déjà minées par la science, isolées et isolantes au milieu du monde qui veut vivre, s'instruire et progresser en tout. » *(L'Ev. et l'Eglise,* p. xxxv).

M. Loisy se présente dans son dernier livre. A part quelques passages incidents, c'est toujours au nom de l'histoire et de la raison qu'il argumente. C'est donc seulement au critique d'histoire et au philosophe que nous avons affaire. Nous laissons à un autre rédacteur le soin d'édifier les lecteurs de l'*Ami* sur les idées et conclusions de M. Loisy en matière d'exégèse proprement dite. D'ailleurs les vénérables Prélats pris à partie et assez malmenés dans la brochure voudront sans doute mettre au service de la vérité, sur ce terrain spécial, la haute compétence doctrinale qui les caractérise.

Arrivons maintenant aux détails et à l'appréciation du « système Loisy ». Nous l'appelons ainsi pour abréger, pas le moins du monde pour laisser entendre que c'est une nouveauté. On verra qu'il n'est guère qu'une simple réédition d'un original connu depuis longtemps. En fait d'erreurs sur ce sujet, *nil novi sub sole*, même après les découverte de la moderne critique.

§ 2. — De la raison à la foi

« La foi se suffit à elle-même. » Cette maxime, chère à l'école critique, présente en termes clairs l'erreur fondamentale et comme la clef du système tout entier. On est en droit de supposer que M. Loisy la tient pour absolument certaine à priori. Car, comment s'expliquer autrement qu'il n'ait pas cru devoir répondre avec quelque soin à l'énorme question que son livre suggère d'un bout à l'autre à l'esprit du lecteur : « Quel a été le fondement de la croyance des apôtres? Quel est encore le fondement de la nôtre? »

Pour peu versé qu'il soit dans les controverses théologiques, M. Loisy n'ignore pourtant point que là, et pas ailleurs, se trouve historiquement le nœud gordien de l'apologétique fondamentale du christianisme. Il y a dix-neuf siècles que les libres penseurs demandent où sont les « motifs de crédibilité » qui préparent légitimement le passage de la raison à la foi; et depuis dix-neuf siècles l'Eglise ne cesse de les leur montrer. Faut-il donc se résoudre à ranger M. Loisy dans la catégorie des penseurs qui n'admettent pas la possibilité d'une préparation ou justification rationnelle de l'acte de foi? Nous avons, hélas! trop sujet de le craindre...

Pourquoi les apôtres ont-ils cru? Parce qu'ils out *voulu* croire, dit le critique. Et ce qu'ils ont cru était-il vrai? Subjectivement, *pour eux*, oui! Objectivement, dans la *réalité* des choses, rien ne pouvait leur en donner la certitude. D'où il suit que la foi se crée son propre objet, qu'elle s'y complaît comme dans son œuvre propre, avec une intensité d'adhésion proportionnée à son désir, à son zèle, à ses auto-suggestions, jointes aux suggestions des croyants voisins.

Nous voilà bien renseignés sur la divinité de Jésus-Christ! Aucun fait, aucune prophétie réalisée, aucun miracle, y compris la Résurrection [1], n'a pu la prouver avec pleine assurance rationnelle aux apôtres. Et nous, alors, qui n'héritons que de la foi des apôtres, avec l'inconvénient, en plus, d'être à distance plus éloignée des événements, comment et sur quoi pourrons-nous établir que notre foi est raisonnable, qu'elle porte avec certitude sur des vérités objectives? Illusions, alors, les croyances judaïques [2], illusion la croyance apostolique, illusion la divinité du Christ, illusions les articles de notre symbole, illusions toutes nos certitudes surnaturelles!... [3] Tout ce que nous *voyons* de « divin » dans Jésus-Christ et son Eglise, dans le dogme et les sacrements catholiques, devient, en fait, un pur produit de l'homme [4], une évolution de sa pensée sous forme de croyances [5] sans fondement rationnel objectif, de croyances contagieuses, répandues parmi les fidèles et précisées dans leurs affirmations les plus saillantes par l'unité de la conscience chrétienne. Voilà!

M. Loisy admet-il la possibilité du miracle? Nous voulons le supposer. Admet-il que les Synoptiques racontent, en tant que « faits d'histoire » incontestables, des miracles opérés par Jésus? Il ne s'en explique pas [6]. Pourquoi? Nie-t-il leur

[1] « La résurrection du Christ n'est pas un fait d'ordre proprement historique, et elle n'est pas rigoureusement démontrée en cette qualité. » (P. VIII).

« La résurrection (du Christ) n'est pas un fait qui ait pu être constaté directement et formellement. » *(L'Ev. et l'Eglise*, p. 74).

[2] « L'histoire d'Israël a été, comme celle de tout autre peuple, un enchaînement de faits très variés, où les croyants, soit dans le temps même, soit plus tard, ont reconnu Dieu, mais où ils auraient pu ne pas le reconnaître, s'ils n'avaient été croyants. Les commentateurs les plus orthodoxes se demandent maintenant si les plaies d'Egypte ont été des miracles absolus ou des accidents providentiels. L'historien n'y peut reconnaître que des souvenirs idéalisés par la foi. » (P. 41).

[3] « Même après qu'on a remis les faits, autant que possible, dans ce qu'il convient d'appeler leur jour naturel, le surnaturel ne disparaît pas, du moins il est facilement reconnaissable pour le croyant. » (P. 43).

[4] « Les intentions spéciales, invérifiables et invraisemblables pour la plupart, que l'on voudrait prêter au Christ de l'Evangile, sont avantageusement suppléées par la volonté indéfectible du Christ vivant dans l'Eglise, par l'action permanente de l'Esprit qui anime la foi et qui réalise pour elle tout ce qu'elle croit. » (P. 257).

[5] « Est-ce que le croyant n'a pas, pour appui de sa foi, l'étonnante puissance, à travers les siècles, de l'idée du règne de Dieu, et l'efficacité actuelle, l'expérience personnelle de cette idée, toujours vivante, nonobstant les limitations de son origine et les modifications qu'elle n'a pas cessé de subir? Et la foi à la divinité du Christ ne tient-elle pas également à l'influence divine qu'il n'a pas cessé d'exercer sur les âmes,... quoique la définition formelle de sa divinité ne se soit dégagée que progressivement dans la tradition chrétienne? » (P. 116).

[6] Ou il en parle peu et en termes qui ne laissent point deviner le fond de sa pensée. Exemple : « Les miracles (de Jésus) se produisent spontanément et se multiplient presque malgré lui. » (P. 89).

Voici cependant un texte qui laisse quelque peu soupçonner l'arrière-pensée de M. Loisy à propos des miracles :

« On ne doit pas réclamer, comme les Juifs, de miracles pour croire, mais adhérer, sans l'avoir vu dans sa manifestation historique, au grand miracle de salut qui s'est opéré et s'opère par le Christ. » (P. 99). On peut se demander, alors, sur quel motif ont pu croire, à l'origine, ceux qui n'avaient pas comme nous l'avantage de contempler ce grand miracle qui ne s'est opéré qu'après le Christ, dans le cours des âges.

constatation scientifique, leur portée critériologique quant à la cause divine qui peut seule en recevoir l'attribution ? Silence sur tout cela. Harnack savait, lui, qu'il y avait à en parler, et il en a parlé franchement. L'insistance que met notre auteur à ne voir, comme seul fait historiquement admissible, que la physionomie purement humaine de Jésus, l'erreur qu'il lui prête d'avoir cru faussement au prochain avènement de son royaume [1], d'avoir méconnu sa Filiation divine [2] et de n'avoir pas prévu l'institution de l'Eglise, les réflexions singulières qu'il émet sur l'imperfection de sa science [3] et sur la difficulté de concevoir superposées chez lui, comme à deux étages, la divinité et l'humanité, tout cela laisse trop le droit de conclure que pour lui en toute certitude objective Jésus n'était pas Dieu.

M. Loisy fait remarquer que les Juifs n'ont pas admis, ni même soupçonné la divinité réelle du Messie, les apôtres non plus, au moins jusqu'à la Résurrection. Donc, semble-t-il implicitement inférer, cette divinité ne s'impose pas plus à la raison d'aujourd'hui qu'à celle de ce temps-là.

C'est un pur paralogisme. En admettant même, par hypothèse, que personne autour du Christ n'ait soupçonné sa divinité, s'ensuit-il que ses « preuves », alors inintelligibles, l'aient été pour les apôtres après Pâques, et le doivent être encore aujourd'hui, si le milieu intellectuel, l'état d'esprit des Juifs et le plan même voulu par le Sauveur, mettaient à l'intelligence complète de ses œuvres un obstacle qui n'existe plus, qui a cessé d'exister au jour de la Résurrection, le plus éclatant et définitif de tous les miracles évangéliques ?

D'autres critiques réfuteront, sur le terrain de l'exégèse et de l'histoire, la théorie de M. Loisy à propos du quatrième évangile et de sa manière d'opposer une fin de non recevoir aux textes embarrassants des Synoptiques qui déposent en faveur de la divinité de Jésus-Christ. Nous trouvons en attendant très suffisant de démolir son système par l'argument traditionnel du miracle et de la prophétie.

Oui ou non, ces interventions directes de la puissance divine sont-elles possibles ? Oui ou non, si elles existent, prouvent-elles la divine vérité objective des enseignements qu'elles ont pour but de confirmer ? Oui ou non, l'histoire évangélique, même réduite aux Synoptiques, l'histoire apostolique, l'histoire de l'Eglise tout entière, oblige-t-elle la pure raison naturelle du critique, au nom de sa propre science, à admettre la réalité de ces interventions ? Oui ou non, si ces interventions sont historiques, si leur divine interprétation est scientifique, la divinité de Jésus-Christ, la divinité de l'Eglise et de sa doctrine, sont-elles des produits de pure « croyance subjective », ou des conclusions rationnelles qui s'imposent à l'esprit du critique ? Renan, Harnack, et autres rationalistes, ont bien vu l'impossibilité d'échapper à l'alternative dont nous venons de rappeler les termes. Franchement, ils ont nié le miracle, en droit ou en fait, plutôt que de chercher un point d'équilibre chimérique entre les deux termes parfaitement clairs d'une contradiction.

La question n'est pas de savoir si, à côté de l'argumentation apologétique traditionnelle tirée des miracles et des prophéties, le catholique n'a pas des raisons de chercher, pour la justification rationnelle de sa foi, d'autres moyens plus susceptibles d'être compris des incroyants modernes, plus aptes à frapper et à entraîner leurs esprits. Nous ne prétendons pas que la même préparation rationnelle soit, vu la variété des circonstances et des dispositions subjectives, toujours, en fait, également efficace. Les Pères du Concile du Vatican ont assez donné à entendre, qu'il n'existait pas qu'une seule route scientifique pour conduire la raison à la foi.

Mais si, *pratiquement*, les motifs de la croyance peuvent être différents, ils n'en restent pas moins toujours, de près ou de loin, des motifs de crédibilité empruntés à l'histoire et à la raison ; il n'en reste pas moins faux que « la foi se suffise à elle-même, » dans le sens que donnent les critiques à ce postulat, assez étrange chez des gens qui semblent faire profession de n'en admettre aucun.

Nous insistons, parce que là est le point faible

[1] « Des exégètes catholiques insinuent que l'attente du prochain avènement du Christ dans la gloire fut une « erreur » de la génération apostolique. Mais cette erreur, si erreur il y a, est dans l'Evangile et vous serez obligé d'admettre, ou que Jésus l'a professée, ou que la majeure partie de son enseignement dans les Synoptiques est dépourvue d'authenticité. » (P. 68).

« Jésus avait prêché la pénitence en vue du royaume des cieux, c'est-à-dire en vue d'un jugement de Dieu qui était près de s'exercer sur les hommes, et d'un nouvel ordre de choses, ère de pur bonheur dans la parfaite justice, que ce jugement devait inaugurer. »

[2] « Il est assez téméraire aujourd'hui de soutenir que la signification essentielle du titre de Fils de Dieu (dans les affirmations que nous en rapportent les Synoptiques) était autre (que la conscience ou prétention messianique) pour le Christ lui-même, et que son objet propre était la connaissance de Dieu comme Père. Il s'agit (là) visiblement d'un rapport transcendant, d'où ressort la haute dignité du Christ, et non d'une réalité psychologique dont on ne voit pas la possibilité par rapport à Dieu. » (*L'Ev. et l'Eglise*, p. 43).

[3] « Le critique ne pourrait attribuer à Jésus une science sans bornes que dans une hypothèse historiquement inconcevable et déconcertante pour le sens moral, en admettant que le Christ, comme homme, avait la science de Dieu, et qu'il a délibérément abandonné ses disciples et la postérité à l'ignorance et à l'erreur sur quantité de choses qu'il pouvait révéler sans le moindre inconvénient. Une conjecture déshonorante pour l'homme de génie qui en serait l'objet ne se recommande pas à l'historien quand il s'agit du Christ. Le théologien peut s'y complaire s'il la croit indispensable. Il peut se représenter le Sauveur dissimulant son savoir infini et entretenant son entourage dans l'ignorance. Ne ferait-il pas mieux, cependant, avant de rien affirmer sans preuve, de vérifier la solidité de sa théorie, de considérer si la science qu'il prête à Jésus est réalisable dans un cerveau d'homme ? » (P. 139).

« Quand nos théologiens disent que la personne du Christ aurait toujours connu, par sa science divine, ce que sa science humaine aurait pu ne pas contenir, en sorte que Jésus, au moins dans l'étage supérieur de son être, ne pouvait rien ignorer, j'ai peur que les vrais philosophes ne se croient en présence d'une construction mécanique et artificielle, non d'une conception rationnelle, et que le sublime de la théorie ne leur semble pas exempt de fragilité. » (P. 140).

du système, là aussi le point invulnérable de notre position apologétique. On peut croire qu'après s'y être solidement maintenue pendant vingt siècles, l'Eglise ne va pas l'abandonner aujourd'hui en se donnant un démenti qui serait au fond, pour elle, simplement un suicide.

Une fois établie, historiquement, scientifiquement, la divinité réelle objective du « Christ évangélique », une fois établie, historiquement et scientifiquement aussi, par la même voie démonstrative, l'institution divine de l'Eglise[1] et de son infaillible magistère doctrinal, tout le reste va de soi. Dépositaire et interprète de la vérité, *divine* au sens le plus propre du mot, l'Eglise la propose à la foi des fidèles, en la formulant dans les articles de son symbole, dans ses définitions dogmatiques. Point n'est besoin, à tout instant, à propos de tout texte ou de toute difficulté d'exégèse, de remettre en question son absolu privilège d'infaillibilité objective. Point de cercle vicieux, jamais, dès l'instant où sa divine autorité est, à l'origine, une fois pour toutes, démontrée: *Verba vitæ æternæ habet*.

Que si M. Loisy désire échapper aux conséquences logiques de cette doctrine fondamentale, il lui reste à composer un troisième « mauvais petit livre » où il dira, nettement cette fois, qu'il n'admet pas la réalité historique des miracles et prophéties évangéliques, qu'il récuse la valeur probante que l'Eglise leur attribue quand elle affirme, autrement que par pur phénomène subjectif de croyance, la divinité absolue et *objective* de son institution, après la divinité absolue et *objective* de son fondateur, Jésus-Christ. Si M. Loisy écrit cela, ce ne sera pas du nouveau assurément. Mais, c'est égal, nous l'attendons là.

§ 3. — Histoire et critique historique

M. Loisy se pique de n'être pas philosophe. Malheureusement il l'est beaucoup trop, peut-être sans le savoir. C'est ce que nous allons essayer de lui démontrer.

Un fait est un fait, rien que cela. *Est, est; non, non.* Quand l'homme de science l'a constaté, il dit, s'il est loyal : « Voici ce que j'ai vu, de mes yeux vu, ce que j'ai mesuré ou pesé, ce que j'ai touché, entendu. Ne m'en demandez pas davantage. Je n'ai trouvé, au bout de mes sens, ni la cause efficiente, ni la cause finale, ni les raisons plus ou moins suffisantes, ni les utilités ou convenances du fait constaté. Vous voudriez être renseigné sur tout cela ? Passez à côté, je vous prie, chez mon voisin le philosophe. Lui, il fait profession de raisonner, d'interpréter, de métaphysiquer. Moi pas. Mon ami, vous vous trompez d'adresse. »

Qu'est-ce qu'un historien? Un homme dont la propre besogne est la constatation pure et simple des *faits*, soit en eux-mêmes, autant que possible, soit au moins dans les vestiges qui en restent quand ils ne sont plus directement observables. S'il s'agit de faits anciens, il compulse les manuscrits, scrute les documents, remonte le plus loin qu'il peut jusqu'aux sources *de l'histoire*. Tel le géologue qui fouille les entrailles de la terre pour demander aux fossiles le secret de la vie, animale et végétale, au cours des siècles passés. Un palimpseste ou un trilobite est-il arraché aux profondeurs de son sommeil? Le vrai savant, qui n'entend faire que de la science, colle sur sa trouvaille une étiquette où il consigne minutieusement les circonstances de la découverte. C'est tout ce qu'il peut et doit faire en tant qu'historien et géologue.

Avec l'*interprétation* commence l'œuvre de la critique, le travail intellectuel des déductions, des hypothèses, du raisonnement enfin, qui vient se « superposer » aux constatations de l'expérience sensible. *Critiquer* est nécessairement *interpréter*, et donc *philosopher*. S'il prend fantaisie au savant critique de faire en même temps œuvre de science et de philosophie, rien ne le lui interdit, à la condition toutefois qu'il ait la loyauté de nous avertir qu'il change de casaque et met une étiquette de son cru, l'estampille de son système à lui, sur le pur produit de la science.

Or, M. Loisy interprète beaucoup, et à sa façon personnelle; tout le long de son volume, il greffe *ses* idées, *ses* théories, *ses* hypothèses, sur les données de l'histoire. C'est son droit, assurément, comme c'est le nôtre aussi de constater qu'il sort là de son rôle d'historien, où pourtant il affirme sans cesse l'intention de se maintenir rigoureusement.

Nous entendons bien que l'histoire et la critique d'histoire, le fait et son interprétation raisonnée, quoique choses fort différentes, ont une affinité naturelle qui ne les laisse guère aller l'une sans l'autre. Même chez les plus scrupuleux « rapporteurs » de découvertes archéologiques ou scientifiques, la philosophie, sous forme d'hypothèses plus ou moins logiques et plus ou moins nécessaires, se mêle toujours peu ou prou à l'exposé tout nu des faits tels qu'ils sont.

Ce qui nous paraît exorbitant, c'est le dédain qu'affectent les nouveaux critiques pour les interprétations que se permet l'Eglise et sa théologie sur les textes ou les faits de l'histoire, alors qu'ils se livrent si volontiers eux-mêmes au petit jeu des « constructions doctrinales » destinées à classer le fait ou le texte à la place qui lui convient

[1] Pour M. Loisy, « l'institution de l'Eglise est un objet de foi, non un fait historiquement démontrable ; la tradition apostolique, bien entendue, suppose l'Eglise fondée sur Jésus plutôt que par lui. » (P. 161). — « La foi à l'institution divine de l'Eglise se manifeste dans les documents qui attestent la foi au Christ ressuscité : c'est un témoignage de foi qui présente à la foi le Christ immortel et la volonté du Christ sur l'Eglise. » (P. 169).

« C'est l'homme qui cherche, mais c'est Dieu qui l'excite; c'est l'homme qui voit, mais c'est Dieu qui l'éclaire. La révélation se réalise dans l'homme, mais elle est l'œuvre de Dieu en lui, avec lui et par lui. La cause efficiente de la révélation est surnaturelle comme son objet, parce que cette cause et cet objet sont Dieu même. » (P. 198).

dans un cadre philosophique d'ensemble dont leur esprit se trouve par avance préoccupé.

Témoin M. Loisy, dans l'élaboration de son système où il substitue aux doctrines et interprétations de l'Eglise celles que lui suggère sa philosophie personnelle sur Dieu, la création, les rapports du fini avec l'infini, le processus de la connaissance humaine, le relativisme universel des choses d'ici-bas, la psychologie de la personnalité, le concept de l'ordre surnaturel, etc., etc.

Où est-il allé chercher, par exemple, cette idée que l'existence de Dieu n'est pas démontrable [1], que l'intelligence humaine ne peut jamais saisir une parcelle de vérité objective absolue et absolument stable [2], que les dogmes révélés ne sont que le résidu de « concepts humains successifs peu à peu condensés dans la conscience chrétienne » pendant le cours des âges [3], que la loi d'évolution domine et explique tout le catholicisme, qu'aucune révélation, venant du dehors de la pensée humaine, n'a été faite par Dieu aux hommes [4], que la théorie moderne du panthéisme immanent mérite considération, que le progrès et la science sont la raison suprême de la perfection de l'homme, à laquelle l'Eglise a le devoir d'accommoder ses symboles, qu'il n'y a pas de proportion possible entre un fait d'histoire (lisez : miracle) et son aboutissement logique à cette chose transcendante qu'est la divinité du Christ, etc., etc. ?

[1] « On ne démontre Dieu ni par les faits seuls, ni par le raisonnement seul, mais par l'effort de la conscience morale, aidée de la connaissance et du raisonnement... La divinité du Christ, quand même Jésus l'aurait enseignée, ne serait pas un fait d'histoire ; mais elle est une donnée religieuse et morale dont la certitude s'obtient par la même voie que celle de l'existence de Dieu. » (P. 215).

[2] « Il me semble évident, par la commune expérience, que la vérité est en nous quelque chose de nécessairement conditionné, relatif, toujours perfectible, et susceptible aussi de diminution... Nos perceptions n'atteignent pas le fond de la réalité. Les notions l'épuisent encore moins. Ce sont les images décolorées d'impressions subjectives... qui ne représentent adéquatement au sujet ni l'objet ni le sujet lui-même... La vérité, en tant que bien de l'homme, n'est pas plus immuable que l'homme lui-même. Elle évolue avec lui, en lui, par lui ; et cela ne l'empêche pas d'être la vérité pour lui ; elle ne l'est même qu'à cette condition. » (P. 191-192).

[3] « Les vérités fécondes dans l'ordre religieux, celles qui constituent, en style théologique, la substance de la révélation, se sont formées par la conjonction d'idées ou d'images qui préexistaient à ces vérités dans l'esprit de ceux qui les ont d'abord conçues. Ce qui fut, à un moment donné, le commencement de la révélation, a été la perception, si rudimentaire qu'on la suppose, du rapport qui doit exister entre l'homme, conscient de lui-même, et Dieu présent derrière le monde phénoménal. Le développement de la religion révélée s'est effectué par la perception de nouveaux rapports, ou plutôt par une détermination plus précise et plus distincte du rapport essentiel, entrevu dès l'origine, l'homme apprenant ainsi à connaître de mieux en mieux et la grandeur de Dieu et le caractère de son propre devoir. » (P. 196).

« La vérité de la révélation, en tant que tous les croyants y ont part, se fait perpétuellement en eux, dans l'Eglise, avec le secours de l'Ecriture et de la tradition. » (P. 207).

« Pour la foi, ce qu'a réglé la communauté, le Christ immortel et l'Esprit l'ont voulu. » (P. 234).

[4] « Ce qu'on appelle révélation n'a pu être que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu. » (P. 195).

Est-ce qu'on apprend tout cela dans la critique historique, par hasard ? Et si c'est à la philosophie — il en faut convenir, enfin ! — que M. Loisy emprunte l'inspiration dominante de sa critique, il reste que le vrai titre de son livre était celui-ci : « *Explication philosophique du christianisme, en deux perspectives, d'après les plus récentes théories de l'évolution, de l'immanence et du relativisme universel.* »

Nous n'aurions pas tant insisté sur ce qu'il y a d'intellectualisme systématique à priori dans l'œuvre de M. Loisy, s'il ne s'était permis d'établir entre le critique et le théologien, l'homme intègre du fait et l'homme à « constructions idéales » fantastiques, une comparaison où, de toute évidence, il ne fait si beau son portrait que pour accentuer davantage la laideur presque comique de son adversaire. Essayons de rétablir un peu l'équilibre, et cela en nous servant uniquement des procédés loyaux de la critique historique.

§ 4. — Histoire et théologie

M. Loisy ne l'écrit pas, mais il le pense, et peu s'en faut que l'aveu ne lui en échappe : « Ce sont les théologiens qui ont fait tout le mal, qui ont lancé le catholicisme sur la pente de l'abîme. A eux la responsabilité de la crise où se débat actuellement l'apologétique [1]. » Voici comment la chose est arrivée.

Soit un texte de la Bible, par exemple : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Le critique en cherchera les sources, l'authenticité, le sens original exact, et s'en tiendra là.

Le théologien, au contraire, dit-on, arrive avec une théorie préconçue, une certitude toute faite à l'avance. Il prend le texte pour authentique, et lui fait rendre, bon gré mal gré, une idée qui correspond aux dispositions actuelles de son esprit. Et voilà la thèse de la création établie sur un texte biblique inspiré, donc infaillible et de tout repos.

Survient alors le critique. Ses recherches l'amènent, soit à contester l'authenticité du passage, soit à l'interpréter autrement. Conflit. Le théologien, pour qui le dogme et la preuve sont choses intangibles, s'en tiendra obstinément à son idée. Le critique ne peut pourtant pas abandonner la sienne qu'il sait et voit de toute évidence être strictement vraie [2]. Faut-il s'étonner de la mauvaise humeur avec laquelle le théologien accueille les découvertes historiques du critique, mauvaise humeur qui dégénère nécessairement en défiance

[1] « Ce qui inquiète l'esprit des fidèles au sujet de l'Ecriture, c'est l'impossibilité où un homme, jugeant selon le sens commun, se trouve de concilier ce qu'on voit que la Bible est comme livre, et ce que nos théologiens semblent affirmer de sa vérité absolue et universelle. » (P. XXIII).

[2] « Si le théologien veut imposer ses explications au critique et l'obliger à les prendre comme sens original du texte, le critique ne pourra que se dérober aux

de principe, jusqu'à ce qu'elle arrive au suprême moyen de défense contre l'exégète ennemi, au coup d'autorité, à la censure?

Ajoutez à cela, toujours dans le système Loisy, que le théologien, une fois le dogme trouvé et fixé, comme ci-dessus, le jette, en même temps que sa philosophie, dans le creuset de son esprit, le manipule, le triture, le soumet à toutes sortes d'opérations dialectiques, et en tire finalement ces « constructions doctrinales, » scolastiques et compliquées, où l'on ne sait ce qu'il faut admirer le plus, du subtil talent de l'opérateur ou de l'inconscience avec laquelle il assimile à la soi-disant parole de Dieu les produits fantaisistes de sa propre métaphysique. Qu'est-ce que la scolastique, sinon un alliage du dogme avec la philosophie d'Aristote? Les théologiens voudront-ils jamais avouer leurs méprises historiques et la part d'inventions idéales, purement humaines, qu'ils ont mêlée au sens critique, seul vrai pour l'historien, des textes sacrés?

A nous maintenant. M. Loisy avouera-t-il jamais qu'il n'a pas étudié l'histoire de la théologie en général, l'histoire surtout de la théologie scolastique en particulier? En fait de « constructions historiques » fantaisistes, on n'en peut guère imaginer de plus subjective et fausse que celle où il présente ainsi défigurée la physionomie historique vraie de la théologie et des théologiens.

Tout d'abord, qu'il nous permette de lui rappeler que *dogme* et *doctrine théologique* ne sont point du tout chose identique. Les dogmes — et il n'y en a pas en grand nombre — sont des articles de foi proprement dits, des propositions de vérité catholique infailliblement définies par le suprême magistère de l'Eglise, et proposées comme telles à la croyance des fidèles. La théologie ne fait pas les dogmes ; c'est là une besogne rigoureusement réservée à l'Eglise. Pour quiconque sait à l'avance, une fois pour toutes, la divine assistance dont l'Eglise a le privilège dans son enseignement officiel, catholique, peu importent les moyens d'information, les inspirations, les sources où elle puise la matière de ses définitions. Ce qu'elle définit est à priori vrai pour le catholique. Celui-ci n'appuie pas sa foi sur le dire des théologiens ; il ne croit même pas, à strictement parler, sur la seule parole humaine de l'Eglise ; il croit ce que l'Eglise lui offre à croire « sur la parole de Dieu » qui le lui a révélé.

Que ces idées ne cadrent pas tout à fait avec les théories philosophiques de M. Loisy, c'est possible. Mais, en bonne critique historique, nous avons le droit d'exiger au moins de lui qu'il raconte les choses comme elles sont et se garde d'équivoques qui ne feraient même pas illusion à un enfant du catéchisme convenablement instruit de ses deux leçons de l'*Eglise* et de la *foi*.

La théologie est la science qui met la raison *au service* du dogme, soit pour en analyser les sources, soit pour en tirer les vérités implicites qu'il contient.

Dans le premier cas, — analyse des sources, *théologie positive,* — le théologien peut errer, tout comme un critique quelconque ; il le sait fort bien et ne fait point mystère de sa faillibilité. Mais, de grâce, où M. Loisy a-t-il rencontré la prétention, qu'il lui impute, de lier la vérité d'un dogme défini à sa manière de comprendre l'histoire, d'entendre un texte ? Tant que le texte subsiste, il s'en sert. Si le texte disparaît, il l'abandonne. De cette variation le dogme souffrirait seulement dans l'hypothèse où sa vérité objective n'aurait que l'interprétation déterminée dudit texte pour unique garantie d'infaillibilité. Or, M. Loisy doit savoir, historiquement toujours, que cette hypothèse — chère à sa philosophie — n'est point admise comme valable par le théologien catholique, pour qui la raison intégrale des dogmes n'est pas toute dans la lettre de l'Ecriture.

Les théologiens, outre qu'ils ont un raisonnement aussi solide et autant d'honnêteté que les nouveaux critiques, connaissent, eux aussi, l'histoire de la théologie, l'histoire des dogmes et de leur évolution. Pas un seul auteur scolastique qui n'en parle au traité *De Fide* à propos des accroissements successifs du symbole. Ils n'ignorent pas non plus que les révélations de l'histoire ont de tout temps servi à réformer les ignorances des âges passés. S'ils se montrent circonspects à l'endroit des nouveautés en matière de critique biblique, on les calomnie gratuitement quand on voit là, de leur part, la volonté irréductible de fermer les yeux à la lumière des évidences historiques, ce qui serait absurde.

La raison de leur attitude prudente, — nous ne nions pas qu'elle le soit parfois trop, comme est aussi parfois trop téméraire celle des critiques, — la raison de leur réserve se trouve dans les motifs que voici : 1° possession vaut titre ; donc, jusqu'à preuve du contraire, l'appréciation traditionnelle d'un texte doit être tenue pour légitime ; c'est l'argument rationnel de présomption, dont la critique fait elle-même usage à chaque instant ; 2° la contradiction qui divise souvent les exégètes — témoins Harnack et Loisy qui, en tant que critiques d'histoire, ne s'entendent pas du tout — autorise à attendre qu'ils se soient mis d'accord avant de tenir leurs nouveautés pour des certitudes irréfragables ; 3° la critique mêle beaucoup d'idées de son cru à l'interprétation qu'elle donne des faits de l'histoire ; 4° cette aberration de méthode a souvent conduit, la critique interne surtout, à des conclusions qui sont loin de présenter le caractère de la certitude historique ; 5° étant donnée l'authenticité d'un texte, la critique

injonctions du théologien, qui lui demande, inconsciemment, de proclamer vrai ce qui, au point de vue de l'histoire, est faux, à savoir que le rédacteur élohiste de la Genèse possédait nettement l'idée philosophique de la création absolue, et que l'auteur de l'Apocalypse ne croyait pas à la fin prochaine du monde. » (P. 54).

historique purement rationnelle n'a pas seule le privilège d'en fixer l'unique interprétation vraie possible ; le magistère de l'Eglise a qualité pour donner la sienne, et le théologien a le droit de tenir celle-ci pour bon fondement du dogme, encore que l'historien puisse, au seul point de vue littéral et naturel, y voir un autre sens qui, dans son ordre, est légitime [1] ; 6° tant que les critiques présenteront leurs idées sous le couvert des théories rationalistes et protestantes, où les incline leur libéralisme sans limites, tant qu'ils se montreront disposés à priori à détruire toute l'économie surnaturelle de l'Eglise et de sa foi, le théologien catholique aura le droit de regarder comme suspectes leurs nouveautés, jusqu'à preuve du contraire ; 7° il y a un magistère doctrinal dans l'Eglise ; les théologiens n'estiment pas que leur rôle soit de lui donner les leçons qu'ils ont, au contraire, le devoir d'en attendre ; jusqu'à présent, ils gardent l'attitude que ce magistère leur a de tout temps présentée comme sûre ; ils pensent qu'ils n'ont pas mieux à faire que d'y persévérer ; 8° enfin, les théologiens ont sur la *Tradition* comme source de foi et d'interprétation surnaturelle infaillible des textes une doctrine qui manque aux nouveaux critiques, et cela explique, de part et d'autre, bien des choses dont nous aurons à parler tout à l'heure.

Voilà pour le rôle de la *théologie positive*, tel qu'il est, tel que l'histoire de l'Eglise nous le fait connaître, tel que les théologiens l'ont compris de tout temps. On voit assez en quoi il ressemble peu au tableau qu'en tracent les critiques.

Un mot maintenant du théologien occupé à la besogne de chimie idéale qu'on dit avoir abouti aux fameuses « constructions » fantaisistes de la scolastique.

Supposé défini le dogme que voici : — Le Christ vivant sur la terre, le Christ du *premier cycle*, 1° était homme, 2° était Dieu, — le théologien raisonne et dit : « Or, un homme a essentiellement les qualités a, b, c... ; or, Dieu a essentiellement les qualités D, E, F... ; donc, le Christ du premier cycle avait les qualités a, b, c..., D, E, F. » Que trouve à redire à ce genre de travail intellectuel M. Loisy ? C'est là, en définitive, de la théologie, toute la théologie déductive, toute la théologie scolastique. Un dogme en majeure ; une certitude rationnelle en mineure ; une conclusion théologique. Qu'y a-t-il d'illogique, de périlleux, ou même seulement d'inopportun, à mettre la raison au service du dogme pour l'éclairer, l'expliquer, en rendre la vérité plus accessible, et pratiquement plus opérante ?

Non seulement le théologien développe ce qu'il y a de conséquences logiques à tirer humainement du dogme, mais, au besoin, il le défend contre les attaques de la raison elle-même. C'est la raison appelée à la défense de la foi. C'est la théologie dite « polémique. » Qu'y a-t-il encore à reprendre à cela ?

Il est tout clair qu'en théologie, comme en critique, comme en toute œuvre humaine, l'abus peut se glisser à côté de l'usage légitime. Qui songe à nier que la raison ait poussé parfois trop loin l'analyse métaphysique des dogmes, que l'enseignement de certains théologiens ait mélangé une trop forte dose de produits philosophiques sans valeur à l'or pur de la foi ? M. Loisy, qui sait de l'histoire, n'ignore pas que l'Eglise a toujours toléré chez ses théologiens cette prodigieuse liberté d'opinions à laquelle on doit précisément l'éclosion de certaines abracadabrantes « constructions » doctrinales qui le scandalisent. S'il sait cela, il doit savoir aussi que le magistère ecclésiastique n'a point fait siennes ces bigarrées doctrines, et que, s'il en a condamné quelques-unes, il a abandonné la masse des autres au sort plus ou moins méprisé qu'elles méritaient. Qu'est-ce donc alors que ce procédé des nouveaux critiques qui consiste à jeter en bloc sur toute théologie, sur toute la théologie scolastique, le discrédit d'un jugement calomnieux qui, au vu et au su de l'histoire, ne peut atteindre que des individualités isolées ?

Il est bien inutile de recommander la philosophie scolastique à M. Loisy. Il nous plairait seulement de le voir s'expliquer avec les papes qui en exigent l'enseignement dans les séminaires, et, si possible, partout ailleurs. Encore une aberration sans doute qui disparaîtra dans le nouveau catholicisme qu'on est en train de nous préparer !...

C'est la philosophie scolastique, issue en grande partie d'Aristote, qui fait le fond humain de la théologie médiévale. Au lieu de s'en plaindre, M. Loisy ferait mieux, semble-t-il, de prouver que cette philosophie ne vaut rien et qu'il est temps peut-être de la remplacer par les transcendantes spéculations de Kant, Fichte, Schelling ou Hegel. A moins qu'il ne trouve préférable de tarir toute théologie dans sa source, et de condamner à l'avance comme anti-rationnel l'usage de la raison pour l'interprétation des données de la foi, auquel cas nous le prierions de donner lui-même le bon exemple en supprimant tout ce qu'il y a de raisonnements déductifs et d'étranges constructions philosophiques dans son livre.

§ 5. — Comment naissent les dogmes

C'est bien simple. Un particulier, saint Paul par exemple [1], réfléchit sur un fait historique de la

[1] « Avec la meilleure volonté du monde, un esprit rompu aux méthodes historiques ne pourrait s'abstenir, en lisant la Bible, de prendre le sens que suggère la Bible même, selon toutes les limitations et les conditions qui se révéleraient à lui ; et il ne réussirait pas à y trouver un autre sens que celui-là. » (P. 57).
« Le sens historique de la Bible ne se prouve pas par l'autorité de l'Eglise. » (P. 56).

[1] « L'abime que la philosophie hellénique percevait entre Dieu et le monde se trouvait comblé par (le Logos de Philon) cette personnification demi-abstraite, demi-réelle,

vie du Christ (1er cycle). Comme il est *croyant,* sa foi interprète le fait et lui donne une certaine signification ou portée transcendante. L'idée nouvelle s'ajoute ainsi au fait sur lequel, pour ainsi dire, elle se moule. D'autres croyants acceptent l'idée, qui devient aliment de leur foi. Peu à peu la chose se répand. Il arrive enfin un moment où tout le monde *croit.* Tout le monde, ou à peu près, c'est la *conscience chrétienne* vivante dans son unité de foi. Survient là-dessus, un beau jour, l'autorité ecclésiastique qui *reçoit de la conscience chrétienne*[1] la croyance en question, en arrête la formule et la promulgue comme article de foi à insérer dans le symbole officiel de la société. Voilà tout.

Les dogmes sont donc, en définitive, 1o de purs produits humains[2] issus de la croyance autosuggestive qui se forme à elle-même son objet, 2o des produits de la *conscience chrétienne* généralisée, auxquels le magistère ecclésiastique ne fait que prêter l'autorité tout externe de sa sanction sociale.

Continuons. Les formules dogmatiques sont-elles immuables ? Non, évidemment, répond le critique, et cela pour une raison péremptoire qui est précisément celle de leur origine. Seul, dit-il, l'absolu ne change pas et ne peut changer. Toute connaissance humaine des choses de Dieu est nécessairement relative et sujette à variations, dès là qu'elle ne peut jamais saisir adéquatement quoi que ce soit de son objet Infini qui est Dieu. Une formule dogmatique, bonne pour le temps et le milieu intellectuel où elle a été élaborée sous la pression des circonstances, peut devenir défectueuse, inintelligible même, pour des âges et des milieux différents. Les intelligences modernes sont-elles, par exemple, capables de saisir les relations transcendantes de Dieu avec nous sous le même angle optique intellectuel que les théoriciens auteurs des dogmes du Concile de Trente ? La conscience chrétienne, au lendemain de la Résurrection, au temps même de l'époque johannique, n'était pas plus en état de comprendre quoi que ce soit aux discussions théologiques de Nicée, que la conscience patristique de comprendre la transsubstantiation. Ainsi vont les hommes et les choses, évoluant, changeant toujours. Le changement, c'est la vie ; la fixité immobile, c'est la mort. L'Eglise est souverainement vie, vie dans sa discipline, vie dans ses enseignements ; donc nécessairement changeante. Faut-il d'ailleurs rappeler d'un mot les modifications sans nombre qu'elle a, sous tous rapports, subis déjà au cours de son évolution séculaire ? Admettre l'immutabilité absolue à priori des formules dogmatiques, c'est, en même temps qu'une pure contradiction philosophique, un démenti donné à l'histoire. C'est ainsi que les formules dogmatiques naissent, vivent et meurent comme toute chose humaine et contingente, sous la poussée de l'évolution qui entraîne les choses d'ici-bas à de perpétuelles transformations.

Voilà le système et les objections. Voici la réponse.

A noter tout d'abord la précaution que prend notre auteur de parler beaucoup de la variation possible des *formules dogmatiques,* jamais de la variation des *dogmes.* On aimerait savoir si et comment il fait une distinction entre dogme et formule dogmatique. Il peut y avoir là une grosse erreur comme aussi une part de vérité. Erreur, si sa philosophie admet que derrière la formule, ou au-delà, il n'y a rien dans la réalité qui lui corresponde, rien au moins dont on puisse affirmer avec certitude l'existence objective réelle. Vérité, s'il entend seulement que la formule dogmatique, en tant que signe et expression matérielle de pensée, n'est pas adéquate à toute la réalité qu'elle touche, et donc, que, la vérité substantielle du dogme restant intacte, il peut y avoir différentes manières plus ou moins parfaites de la traduire en langue humaine.

Dans cette seconde acception, nous ne faisons point difficulté d'accorder la variabilité des formules dogmatiques, à la condition toutefois qu'on entende par là une variabilité accidentelle, sans palinodie d'affirmation et négation successives sur le même point, sans contradiction d'aucune sorte. Tous les théologiens concèdent — c'est de l'histoire — le droit et le fait de ces variations de formules, qui tantôt sont un simple passage logique de l'implicite à l'explicite, tantôt ne font qu'ajouter un rayon de lumière à la vérité déjà définie et toujours intégralement conservée sous les termes différents qu'on emploie pour l'exprimer.

Mais ce n'est pas ainsi que la critique entend la variabilité des formules dogmatiques. Pour elle, point de relation fixe entre la formule et son objet, entre l'Etre divin et le langage humain. Le *noumène,* l'essence des choses, à fortiori Dieu, est inaccessible à notre intellect. Seul le *phénomène* est susceptible de se trouver repré-

qui reliait le monde à Dieu. Paul assigne hardiment cette place au Christ. » (P. 125).

« On découvre déjà dans Paul le rudiment de spéculations où un rôle cosmologique est attribué au Christ, qui n'est plus seulement l'agent médiateur du salut des hommes, mais l'agent intermédiaire de la création. » (P. 124).

« Saint Paul est le théologien de la croix, de la mort rédemptrice, et il interprète visiblement, d'après sa théorie de l'expiation universelle, la cène commémorative de la mort. » (P. 237).

[1] L'autorité de l'Eglise c'est « la conscience collective et permanente du christianisme vivant. » (P. 59).

[2] « Les conceptions que l'Eglise présente comme des dogmes révélés ne sont pas des vérités tombées du ciel... L'historien y voit l'interprétation des faits religieux acquise par un laborieux effort de la pensée théologique. » *(L'Ev. et l'Eglise,* p. 158).

« Le Verbe et l'Esprit, qui sont de Dieu, sont-ils des personnalités divines réellement distinctes du Père créateur ? Ce problème était assez ardu : le sens chrétien finit par le trancher dans le sens de l'affirmative. » (P. 127).

« Toutes les recherches historiques ne tendent qu'à constater et à représenter des faits, qui ne peuvent être en contradiction avec aucun dogme, précisément parce qu'ils sont des faits, et que les dogmes sont des idées représentatives de la foi, laquelle n'a pas pour objet le connaissable humain, mais l'incompréhensible divin. » (P. 51).

senté dans une proposition répondant, avec plus ou moins d'exactitude, à l'ordre des faits dont l'observation sensible est à notre portée. Quoi qu'il en soit des « persuasions » de la croyance, le dogme est en définitive une chimère, ou, si l'on veut, quelque chose d'inconnaissable qui se cache pour nous derrière la formule, quelque chose donc qui n'a rien à perdre ou à gagner, rien à souffrir des modifications que peut subir le langage superficiel où l'on essaie de l'interpréter. Que ces modifications soient, non seulement possibles, mais nécessaires, on le voit assez par l'évolution perpétuelle des idées et des choses, qui rend perpétuellement variable la relation de notre esprit avec les objets toujours adéquatement insaisissables de sa connaissance.

Nous touchons là à un point fondamental de la théorie philosophique qui sert de base au système de M. Loisy. Au fond, c'est du kantisme, fortement teinté des corrections de Jacobi et adapté à la philosophie religieuse par les coryphées bien connus du criticisme rationaliste protestant : Schleiermacher, Ritschl, Sabatier. Ce n'est que cela ; et ce n'est pas nouveau. Que n'en fait-on l'aveu tout bonnement, au lieu de laisser au lecteur non prévenu la peine de le deviner ? Réfuter les rêveries des deux *Critiques*, du *Discours sur la religion* ou de la *Vie intime des dogmes*, pourrait nous mener loin. C'est une besogne, un peu spéciale, que nous n'avons pas à entreprendre ici. Pour le but que nous poursuivons, il suffit d'avoir montré à quelle fausse philosophie M. Loisy emprunte sa théorie et ses arguments, quels maîtres et quelle école il a fréquentés.

Pour nous, pour l'Eglise et ses théologiens, pour les philosophes *catholiques*, l'intelligence humaine atteint fort bien la vérité objective des propositions qu'elle énonce. Dieu est, même pour la raison pure, chose réelle, réellement distincte du monde qu'il a créé. Nous ne pouvons enserrer l'infinie perfection de son être par une « compréhension » adéquate, c'est clair. Mais nous pouvons 1° en connaître l'existence, 2° en concevoir par voie d'attribution purifiée les perfections, 3° en raisonner conformément aux données certaines de notre raison, qui ne sont qu'une participation, très analogique sans doute, de la sienne ; et tout cela avec parfaite certitude objective, en rigoureuse correspondance de nos jugements avec les objets réellement existants au dehors, sauf bien entendu possibilité d'erreur dans l'usage anormal de nos facultés.

Nous ne *créons* point la vérité, non plus que l'objet de notre connaissance ; nous la *recevons* et ne faisons en définitive que la *constater*.

Les dogmes ne sont pas des produits spontanés d'une collection d'individus représentée par la *conscience chrétienne*. Les dogmes nous viennent du dehors, d'en-haut, de Dieu ; c'est tout justement ce que niera tout à l'heure franchement M. Loisy, quand nous lui demanderons l'idée qu'il se fait de la révélation. Et si parmi les dogmes il s'en trouve qui pourraient par ailleurs être objets de démonstration rationnelle pour les esprits capables d'y atteindre, ils restent encore et quand même empreints de la garantie d'autorité immédiatement divine quand ils tombent sous l'acte de foi surnaturelle.

Voilà pourquoi un dogme, en tant que vérité objective définie et enseignée comme telle par Dieu aux hommes, est une proposition d'éternelle et *immuable* vérité. La réalité vivante des trois Personnes divines, distinctes dans l'unité de nature, exprime un fait, une réalité qui ne peut pas ne pas être demain, toujours, comme elle était hier, comme elle est en Dieu infini. Est-il possible que l'on en vienne à dire plus tard : « Il n'y a que deux ou qu'une seule personne en Dieu ? » Si c'est concevable, que M. Loisy ait la franchise d'en convenir. Nous enregistrerons son aveu. D'ici là nous aimons mieux supposer son esprit capable de contradictions, trop faciles à comprendre dans la triste philosophie qu'il adopte, que d'une aussi anti-catholique et anti-rationnelle déclaration.

§ 6. — La révélation. — La Tradition.

Pour M. Loisy, Dieu ne *révèle* rien aux hommes ; il ne leur envoie du dehors aucun message, aucune communication de vérité, qui puisse pour cette raison s'appeler « divine » par voie d'origine directe. La révélation se réduit à une évolution autonome de la croyance dans le développement de ses rapports contingents avec les faits historiques qui lui servent de substratum [1]. La Bible n'est que le dépôt sacré, et à sa façon (??) inspiré, des croyances religieuses anciennes et plus récentes qui se concrétisent dans le symbolisme central du christianisme en deux perspectives.

Point de source authentique de foi en dehors du texte de la Bible. D'où, point de Tradition au sens où les catholiques l'entendent. Que si l'on tient au mot, la tradition, pour la critique, n'est que l'enseignement social pris au sens *actif*, et non point le trésor où seraient déposées dès le principe par Dieu lui-même, certaines vérités non écrites, qui s'imposeraient ensuite comme paroles révélées aux fidèles, à mesure que le magistère

[1] « La révélation, dans sa définition intellectuelle et son expression verbale, consiste en idées qui ont pris naissance dans l'humanité... Par rapport à leur objet, ce sont des symboles imparfaits... La révélation n'est pas immuable en ce sens que ses symboles, une fois donnés, échapperaient à toute transformation, mais parce qu'elle demeure toujours, pour la foi, substantiellement identique à elle-même, et parce que les changements qui se produisent dans sa détermination extérieure et dans ses formules sont quelque chose de secondaire par rapport à l'unité de son esprit et à la continuité de son développement. Dans cet ordre aussi l'on peut parler de directions permanentes dont la vérité n'est pas moins incontestable que leur efficacité morale, et dont la forme n'est pas plus immuable que la condition de l'humanité. » (P. 198).

officiel de l'Eglise irait les y chercher pour en faire des dogmes nouveaux.

Cette théorie est assurément très contraire à la doctrine catholique qui, on le sait, admet, à côté de l'Ecriture et antécédemment à l'Ecriture elle-même, la Tradition comme source de foi, comme dépôt de révélations divines.

Tout commence à s'expliquer, à devenir précis. Dès là que M. Loisy, malgré l'apparence de ses dires, fait de la Tradition catholique le même cas que les protestants, et se forme de la révélation le même concept que les rationalistes subjectivistes, nous n'avons plus rien à dire, sinon à constater une fois de plus la profondeur du fossé qu'il s'applique à creuser entre la critique nouvelle et l'Eglise catholique.

Il faut avouer d'ailleurs qu'il y a, même chez de bons auteurs catholiques contemporains, une tendance accentuée à méconnaître le rôle de la Tradition dans la question de l'origine des dogmes. Nos théologiens distinguent très bien ces deux choses : la *tradition active* ou subjective (l'acte d'enseigner, de transmettre oralement ou par écrit, une vérité) et la *Tradition passive* ou *objective* (la vérité elle-même considérée à l'état latent dans le dépôt où elle est enfermée, jusqu'à ce que l'enseignement public vienne l'y chercher pour la faire éclater au grand jour de la société chrétienne).

Notre-Seigneur a commencé par confier oralement sa doctrine aux oreilles et à la mémoire de ses disciples. Plus tard ceux-ci ont écrit, et n'ont pas tous écrit, ni tout écrit. Une bonne part de leurs connaissances « révélées » est restée à l'état de souvenir ou de simples communications orales transmises de générations en générations sans intervention de texte écrit ou de sanction officielle du magistère. L'Eglise seule a la clef du trésor « objectif » de la Tradition, en ce sens qu'elle a seule le privilège de pouvoir déclarer infailliblement ce qui s'y trouve et de s'en servir au besoin pour proposer de nouveaux dogmes ou interpréter infailliblement l'Ecriture. Nous sommes loin du protestantisme qui nie tout cela, plus loin encore du rationalisme qui nie toute révélation surnaturelle directe de Dieu à l'homme.

Il n'est pas permis à l'exégèse catholique de faire abstraction de la doctrine de l'Eglise sur la Tradition comme source de révélation, et au besoin comme criterium d'interprétation du texte des Ecritures. On comprend que ceci gêne énormément les penseurs libres qui prétendent ne tenir pour vrai que ce qui est susceptible de contrôle humain documentaire direct. Là-dessus nous ne pouvons que constater l'erreur profonde où s'enfonce la nouvelle critique. Quant à l'en excuser ou tenter de l'accorder avec la foi catholique, nous y renonçons; la chose nous paraît trop impossible, et, d'ailleurs, pour le moment du moins, n'est pas notre affaire.

§ 7. — La langue d'un critique

On a dit du premier volume de M. Loisy qu'il serait peu lu et guère compris. Le second, moins hérissé de termes savants empruntés au vocabulaire de la critique et de la philosophie transcendantes, est plus abordable. Il y reste encore des expressions et des tours de phrases qu'il nous paraît utile de traduire en langue française commune, c'est-à-dire claire, à l'intention de ceux qui auraient quelque peine à bien saisir toutes les pensées et arrière-pensées de l'auteur. Ce petit lexique n'est pas sans doute pour lui déplaire : il y gagnera d'être davantage et plus exactement connu.

CONSCIENCE *chrétienne, sens chrétien, pensée chrétienne.* — Termes qui reviennent à chaque instant et ne sont définis nulle part. Tout cela veut dire : *Suffrage universel.*

Prenons par exemple le cas de la Trinité. Ce n'a pas été chose facile que d'arriver à fixer les idées sur ce dogme-là. Il y eut longtemps des hésitations. ... « La foi avait à trouver le moyen de concilier entre elles la réalité de l'histoire évangélique, la théorie de Paul et celle de Jean, pour en faire un système coordonné. Le Verbe et l'Esprit, qui sont de Dieu, sont-ils des personnalités divines réellement distinctes du Père créateur? Ce problème était assez ardu : le sens chrétien finit par le trancher dans le sens de l'affirmative. » (P. 127). La chose arriva sans doute le jour où il se trouva dans le peuple croyant une majorité assez forte en faveur de la Trinité.

Même procédé pour l'Union hypostatique, qui a fini, elle aussi, par s'implanter dans la dogmatique à mesure que « la foi, née de la parole du Christ (comprenez : à l'occasion de la parole du Christ) et du fait évangélique, est allée se précisant dans la conscience chrétienne. » (P. 148). Et pour la divinité de Jésus-Christ : « La divinité du Christ est un dogme qui a grandi dans la conscience chrétienne. » (P. 117).

A propos de l'Eucharistie et de l'épisode des disciples d'Emmaüs : « La conscience chrétienne a écrit en toutes lettres dans cette page que la foi au Christ toujours vivant et la foi au Christ présent aux siens dans la fraction du pain, sont une seule et même foi, qui a sa racine, pour une bonne part, dans les visions où Jésus paraissait rompant et donnant le pain à ses amis. » (P. 241).

Et encore : « Le catholicisme est dérivé seulement de l'Evangile par un long travail de l'histoire et de la pensée chrétiennes. » (P. 47).

Plus loin : « Le témoignage de la conscience chrétienne dans l'Eglise est à écouter avec celui de l'Evangile, qu'il continue et interprète sans se confondre avec lui. » (P. 53).

Citons enfin ceci : « La vérité salutaire n'est pas à extraire de l'Ecriture par le seul effort de la raison individuelle, mais la Bible, en tant que livre de la foi et témoignage de la révélation

divine, a son interprète autorisée dans l'Eglise, c'est-à-dire dans la conscience collective et permanente du christianisme vivant. » (P. 59) [1].

C'est clair et caractéristique. Restons-en là. Le lecteur est suffisamment averti.

LÉGITIMITÉ *de l'Eglise, de ses institutions* [2]. — Par *légitimité* entendez : « explication historique et rationnelle plausible. »

Dès là que le développement ecclésiastique du second cycle a son point de départ dans le premier, auquel il fait naturellement suite, M. Loisy le dit *légitime*. Dans ce sens, légitimes auraient pu être tout aussi bien d'autres dogmes, d'autres institutions, pour peu qu'elles eussent un « rapport » avec le symbole évangélique, qu'elles fussent une extension, une interprétation, une variante de l'œuvre messianique. A ce compte-là, les Protestants ne nient point la « légitimité » de l'Eglise, en tant qu'invention ingénieuse surajoutée à la révélation purement évangélique. Ils nient seulement le droit objectif surnaturel que l'Eglise affirme être à sa base.

Ce droit surnaturel objectif, M. Loisy n'en a cure. Dans sa langue, on est prié de ne pas confondre *légitimité* avec *vérité*.

ETRANGER *à l'Evangile* [3]. — Dans le même ordre d'idées que précédemment, notre auteur écrit souvent que le « développement ecclésiastique » n'est pas *étranger* à l'Evangile. Comprenez par là qu'il a quelque « rapport de suite » avec l'Evangile. N'allez pas croire qu'il en dérive comme par voie d'écoulement ou de conséquence normale. Il suffit à M. Loisy qu'il ne lui soit pas *étranger*. Voilà une idée et un mot dont M. Harnack ne sera guère embarrassé. Nous montrerons tout à l'heure que c'est peu pour fondre ensemble les deux « perspectives » d'une manière qui fasse au moins illusion aux gens dont l'œil est bien ouvert.

[1] Phrase curieuse : « En face du protestantisme (donc à partir du XVIe siècle ??), le christianisme catholique a pris une conscience plus claire de lui-même, et il s'est déclaré d'institution divine en tant que société extérieure et visible. »

[2] M. Loisy déclare à propos de son premier volume « qu'il avait tâché de marquer la relation historique des sacrements chrétiens, notamment de l'eucharistie, celle de la hiérarchie ecclésiastique, du pontificat romain et de l'épiscopat, avec la réalité de l'Evangile et les circonstances dans lesquelles le christianisme est né et a grandi ; qu'il ne mettait aucunement en doute la légitimité de la doctrine catholique touchant l'institution divine de l'Eglise et des sacrements. » (P. IX).

« La légitimité du développement catholique ne sera pas compromise parce que l'on aura constaté qu'il a été vraiment un développement, et qu'il n'avait pas, à l'état d'embryon, les proportions qu'on lui voit dans sa maturité. » (P. 17).

« Le développement doctrinal chrétien était fatal, donc légitime en principe ; dans l'ensemble il a servi la cause de l'Evangile, qui ne pouvait subsister en essence pure, et qui, traduit perpétuellement en doctrines vivantes, a vécu lui-même dans ces doctrines, ce qui rend le développement légitime en fait. »

[3] « Firmin croyait avoir le droit de montrer (en réponse à Harnack) que la religion catholique, dont il fait profession, n'est pas étrangère à l'Evangile de Jésus. » (P. 8).

TIRÉ, EXTRAIT, DÉGAGÉ *de l'Evangile* [1], à propos du développement du second cycle, ne veut pas dire *tiré*, ni *extrait*, mais seulement « *produit à l'occasion* de l'Evangile. » On ne tire et l'on n'extrait d'une source que ce qui s'y trouve. Or, M. Loisy n'admet point que la dogmatique christologique soit contenue dans l'Evangile, puisqu'il fait profession « critique » de ne point l'y trouver. Les dogmes sont, d'après lui, des fruits de la croyance, l'œuvre de la conscience chrétienne, le terme de l'élaboration lente de la pensée humaine travaillant *sur, à propos,* et *à l'occasion* des symboles évangéliques ; nullement des vérités *trouvées* implicitement dans le texte sacré. A qui M. Loisy ferait-il croire que les appréciations personnelles du littérateur sont *tirées, extraites* de la pièce de théâtre qu'il critique ? Elles s'y *rapportent*, elles n'y sont pas *étrangères ;* elles en sont inspirées, et c'est tout ce qu'on peut dire, si l'on veut parler français, si l'on veut attribuer, comme la loyauté le réclame, autant que le bon sens, deux œuvres différentes à leurs auteurs respectifs. Accord n'est pas provenance ; rapport n'est pas contenance ; occasion n'est pas causalité.

Formellement, expressément. — A plusieurs reprises, cet adverbe est employé avec un sous-entendu illogique qu'il importe de signaler au lecteur. La divinité de Jésus, par exemple, dit M. Loisy, n'est pas *formellement* exprimée dans l'Evangile, non plus que la divine institution de l'Eglise [2]. Donc, ces deux dogmes n'appartiennent

[1] « Il n'y a pour l'interprète de l'Evangile que deux attitudes conformes à la saine raison : celle de l'historien qui prend l'Evangile tel qu'il est et qui s'efforce d'aaalyser le caractère et la signification originelle des textes, et celle de l'Eglise, qui, sans avoir autrement égard aux limitations du sens primitif, tire de l'Evangile l'enseignement qui convient aux besoins des temps nouveaux. Le devoir de l'historien est de s'en tenir au sens primitif ; le droit de l'Eglise est de ne pas s'y enfermer. » (P. 143).

Un peu plus loin : « L'Eglise a qualité pour dégager constamment du symbole ancien les applications que comporte une situation qui ne cesse pas de se renouveler. Elle a toujours eu autre chose à faire que de philosopher sur le rapport de ces applications avec la forme historique de l'Evangile ; mais le critique ne peut se faire illusion sur ce rapport... » (P. 144).

[2] « Pour l'historien, l'Eglise fait suite à l'Evangile de Jésus ; elle n'est pas formellement dans l'Evangile... ; elle fait suite à l'Evangile... ; elle est l'Evangile continué et le royaume des cieux réalisé ; toute l'institution ecclésiastique se justifie, à l'égard de la continuité historique, comme un développement du service de l'Evangile ; ainsi l'Eglise était la suite légitime de l'Evangile. Quant à la vérité divine de l'Eglise, l'histoire, à elle seule, ne fournit pas la preuve de cette vérité, qui n'est pas tout entière à la surface des choses, dans ce qui s'offre à l'expérience critique, mais principalement dans leur vie intime et dans l'action de l'Evangile sur les âmes. » (P. XXVI, XXVII).

« La divinité du Christ est un dogme qui a grandi dans la conscience chrétienne, mais qui n'avait pas été expressément formulé dans l'Evangile ; il existait seulement en germe dans la notion du Messie fils de Dieu. » (P. 117).

« La divinité du Christ, quand même Jésus l'aurait enseignée, ne serait pas un fait d'histoire, mais elle est une donnée religieuse et morale dont la certitude s'obtient par la même voie que celle de l'existence de Dieu, » c'est-à-dire « par l'effort de la conscience morale. » (P. 215).

pas au premier cycle; ils ont leur origine dans la croyance du second. — Puisqu'il parle quelquefois de germe, M. Loisy suppose-t-il, par hasard, que ce qui en dérive réclame une cause propre *étrangère,* sous prétexte que la plante n'existait pas formellement dans sa graine? N'y a-t-il donc de procédé certain de connaissance pour nous que l'intuition d'une vérité dans l'éclat de sa manifestation immédiate et formelle? Le texte évangélique n'a-t-il pu servir, comme tout autre, de base à des raisonnements déductifs, et la vérité qu'il exprime développer peu à peu son contenu, à mesure que l'intelligence humaine y a fait pénétrer une plus forte dose de lumière, ou des sources lumineuses plus intenses comme sont celles de la Tradition sacrée et du Magistère infaillible de l'Eglise?

ASSERTIONS *de foi,* VUES *de foi*[1]. — Il faut entendre par ces expressions les affirmations issues de la croyance, les persuasions subjectives qu'est censée donner la foi à ceux qui l'ont, et non point des vérités objectivement certaines, à objet réel, en dehors de celui ou de ceux qui les croient. Notez que « assertion de foi » est opposé à « certitude historique », sinon par opposition contradictoire toujours, au moins par opposition disparate, les deux ordres étant tout différents, et séparés par une cloison étanche qui ne permet pas de communiquer la certitude de l'un à l'autre.

Œuvre DIVINE, SURNATURELLE. — C'est une des grosses équivoques du livre et du système tout entier. Du surnaturel M. Loisy parle peu, et pour cause. Il doit sentir la peine qu'il aurait à s'en expliquer avec précision. Le qualificatif « *divin* » est au contraire souvent employé, et là précisément où le lecteur sera porté à l'entendre au sens de « surnaturel », en quoi il interprétera exactement la pensée de M. Loisy, en tombant avec lui dans une grosse erreur.

Tout ce qui est *divin* n'est point *surnaturel.* Ce n'est pas assez qu'une œuvre ait Dieu comme cause efficiente et finale, comme auteur et comme terme, pour qu'elle soit et qu'on la dise surnaturelle[2].

La création, la conservation des créatures, la providence générale, l'action de Dieu dans les êtres non raisonnables et dans les facultés natives de l'homme, sont, si l'on veut, dans un sens philosophique vrai, des œuvres « divines. » Ce ne sont point des œuvres « surnaturelles. »

Au contraire, surnaturelles sont la providence spéciale de la grâce, du salut et de la gloire, ainsi que toute l'économie de la justification, des vertus théologales et infuses, des sacrements, du mérite, de la prédestination, etc.

Cela suffit pour le moment. M. Loisy n'en est pas, que nous sachions, à nier la distinction réelle des deux ordres; inutile de rappeler les raisons dernières et profondes de cette distinction. Tout ce que nous voulions mettre en évidence, c'est l'étonnante négligence de style qui, grâce à l'emploi d'un langage équivoque, donne constamment au lecteur, en terrain surnaturel, des explications dont seule l'intervention naturelle de Dieu fait tous les frais. C'est un manque de précision très fâcheux, qui pourra donner à soupçonner chez M. Loisy, à propos du surnaturel, plus d'incertitude et d'hésitations qu'il n'en doit avoir, assurément.

Voici par exemple une phrase qui en dit trop ou trop peu: « Ce qu'on appelle révélation n'a pu être que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu. » (P. 195). Souhaitons que l'auteur la biffe dans une seconde édition, ou daigne nous l'expliquer d'une manière un peu moins naturaliste et subjectiviste que celle qui l'accompagne actuellement dans son livre[1].

ACTION *de l'Esprit*[2]. — Aux réflexions qui précèdent se rattachent les observations que nous avons à présenter à propos de l'action que

[1] A propos du nombre des sacrements, de leur institution divine et de leur efficacité: « Cette conception peut être une vue de foi, vraie, à sa manière, pour la foi; mais si vous la prenez comme lettre d'histoire, ce sera une opinion absurde et insoutenable. » (P. 224).

« La révélation a pour objet propre et direct les vérités simples contenues dans les assertions de la foi, non la doctrine et le dogme comme tels. Doctrine et dogmes sont dits révélés parce que les assertions primitives de la foi subsistent dans les explications autorisées qui sont le dogme de l'Eglise. Les vérités de la révélation sont vivantes dans les assertions de la foi avant d'être analysées dans les spéculations de la doctrine. Leur forme native est une intuition surnaturelle et une expérience religieuse, non une considération abstraite ou une définition systématique de leur objet. Et c'est toujours comme assertions de foi que la doctrine et le dogme servent de base à la vie chrétienne. » (P. 200).

[2] « La perception des vérités religieuses... est d'abord et principalement le travail de Dieu dans l'homme, ou de l'homme avec Dieu... C'est l'homme qui cherche, mais c'est Dieu qui l'excite; c'est l'homme qui voit, mais c'est Dieu qui l'éclaire. La révélation se réalise dans l'homme, mais elle est l'œuvre de Dieu en lui, avec lui et par lui. La cause efficiente de la révélation est surnaturelle comme son objet, parce que cette cause et cet objet sont Dieu même; mais Dieu agit dans l'homme, et il est connu par lui. » (P. 197). — « La révélation consiste en idées qui ont pris naissance dans l'humanité. » (P. 198).

[1] Voici un morceau qui en dit long sur la manière dont M. Loisy entend le surnaturel de la révélation et de la foi: « Les vérités fécondes dans l'ordre religieux, celles qui constituent, en style théologique, la substance de la révélation, se sont formées par la conjonction d'idées ou d'images qui préexistaient dans l'esprit de ceux qui les ont d'abord conçues. Ce qui fut, à un moment donné, le commencement de la révélation, a été la perception, si rudimentaire qu'on la suppose, du rapport qui doit exister entre l'homme, conscient de lui-même, et Dieu présent derrière le monde phénoménal. Le développement de la religion révélée s'est effectué par la perception de nouveaux rapports, ou plutôt par une détermination plus précise et plus distincte du rapport essentiel, entrevu dès l'origine, l'homme apprenant ainsi à connaître de mieux en mieux et la grandeur de Dieu et le caractère de son propre devoir. » (P. 196).

[2] « Les intentions spéciales, invérifiables et invraisemblables pour la plupart, que l'on voudrait prêter au Christ de l'Evangile, sont avantageusement suppléées par la volonté indéfectible du Christ vivant dans l'Eglise, par l'action permanente de l'Esprit qui anime la foi et qui réalise pour elle tout ce qu'elle croit. » !! (P. 257).

« La révélation du secret messianique se fait réelle-

M. Loisy prête à l'*Esprit* (jamais l'Esprit-Saint : pourquoi ?) dans les œuvres de la religion. Nous aussi, nous admettons bien que l'Esprit est pour quelque chose dans la vie de l'Eglise et de ses fidèles. Mais, à l'encontre de notre auteur, des détails de cette action nous ne savons à peu près rien, sinon qu'elle existe. Il paraît, lui, la discerner beaucoup mieux que nous, puisque à tout instant il y fait appel comme à une explication suffisante du surnaturel et des certitudes de la foi, du surnaturel et des certitudes du développement catholique.

Où M. Loisy prend-il cette assurance ? Il ne voudrait pas, sans doute, mettre sur le compte de l'Esprit toutes les « croyances » des fidèles, parmi lesquelles plusieurs pourraient, devant la pensée contemporaine, faire un tort sérieux à la cause de Dieu. Dira-t-il que l'Eglise a officiellement qualité pour faire le partage de l'ivraie et du bon grain, de ce qui vient de l'Esprit et de ce qui est produit pur de la fantaisie humaine ? C'est reculer la difficulté sans la résoudre. D'où vient à l'Eglise son infaillibilité, puisque la divinité de son institution n'est elle-même qu'une « vue de foi », puisque l'Eglise n'est que la « conscience collective », simple résultante synthétique des croyances individuelles ? C'est un cercle d'où M. Loisy ne réussira jamais à sortir.

Nous connaissions déjà cette théorie qui essaie de réduire à des inspirations purement subjectives, invérifiables, l'infaillible garantie de la foi, la règle sûre des mœurs et de la discipline religieuses. Il nous semble que le P. Hecker avait déjà lancé en Amérique une hypothèse dans ce genre-là. Mais l'américanisme est brisé..., n'y touchons pas. M. Loisy nous comprendra et voudra sans doute réfléchir un peu sur ce qu'a vraiment de trop inconsistant son hypothèse de l'*action de l'Esprit,* destinée dans sa pensée à suppléer les garanties, qu'il estime trop faibles, du magistère, extérieur et objectif, de l'Eglise tel que les catholiques le comprennent.

Foi, croyance. — Nous avons eu déjà l'occasion de le faire remarquer : M. Loisy a sur la foi une théorie philosophique qui n'est point la nôtre, qui n'est point celle des catholiques et de l'Eglise. Il nous semble utile d'y insister encore quelque peu, et à part, à cause de l'usage fréquent que fait l'auteur de ces deux mots — synonymes — « foi, croyance, » dont il importe que le lecteur pénètre bien la signification.

Donc, dans le système Loisy, qui est, comme on sait, le vieux système de beaucoup d'incroyants rationalistes, la croyance religieuse n'a pas pour *objet* la révélation « objective » d'une vérité manifestée « du dehors » par Dieu aux hommes [1], pas plus qu'elle n'a pour *appui* l'infaillibilité même de la parole divine. La croyance, d'après le système, est une œuvre humaine [2], comme toute autre, dans son objet et dans son motif ou appui critériologique, œuvre humaine, cependant, qui « se rapporte » à Dieu, qui a d'une certaine manière Dieu pour cause première et pour terme, et que l'on pense, à cause de cela, pouvoir appeler divine, voire surnaturelle.

De cette explication humaine, et, disons le mot, toute naturelle ou plutôt naturaliste, de l'acte de foi catholique, il résulte que la croyance n'a en fin de compte d'autre règle déterminative qu'elle-même, d'autre mesure qu'elle-même [3], d'autre dépendance que celle qui la relie, d'un côté, aux faits extérieurs qui en sont l'*occasion* et la « conditionnent », et, d'autre part, à la mystérieuse et toute cachée causalité divine de Dieu, qui opère là en tant que cause première ainsi que dans les autres créatures. En fait, c'est une foi toute subjective, sans motifs objectifs certains de crédibilité, sans garantie objective certaine de vérité.

M. Loisy a pressenti les graves objections qui pourraient être opposées à sa théorie de la croyance. On peut s'étonner qu'il n'ait pas cru devoir leur faire l'honneur de l'attention qu'elles méritent. Quelques lignes seulement, en passant, nous apprennent où pourrait se trouver dans sa théorie l'appui de la croyance catholique. « Est-ce que le croyant n'a pas toujours, pour fondement et appui de sa foi, l'étonnante puissance à travers les siècles de l'*idée* du règne de Dieu et l'efficacité actuelle, l'expérience personnelle de cette *idée,* toujours vivante nonobstant les limitations de son origine et les modifications qu'elle n'a pas cessé de subir ? Et la foi à la divinité du Christ ne tient-elle pas également à l'*influence divine* qu'il n'a pas cessé d'exercer sur les âmes ? »

Idées, expériences personnelles, influences intérieures..., c'est toujours le même cercle d'élé-

ment par l'Esprit qui agit dans la communauté des premiers croyants. » (P. 118).

« L'Eglise est née après la résurrection, en quelque sorte par la résurrection du Sauveur et l'action de l'Esprit. » (P. 166).

« La communauté apostolique a pris conscience d'elle-même, de son autonomie et de sa mission providentielle, en s'affermissant dans la foi à la résurrection du Christ et à sa présence au milieu des siens, à l'assistance permanente de son Esprit. » (P. 171).

[1] « Les conceptions religieuses que l'Eglise présente comme des dogmes révélés ne sont pas des vérités tombées du ciel et gardées par la tradition religieuse dans la forme précise où ils ont paru d'abord. L'historien y voit l'interprétation de faits religieux, acquise par un laborieux effort de la pensée théologique. » (*L'Ev. et l'Eglise,* p. 158).

[2] « La tradition religieuse, toujours conservatrice, et la foi, toujours simple et synthétique en ses jugements, interprètent le passé par le présent, et leurs souvenirs d'après leurs expériences. » (P. 45).

[3] « La force du témoignage de foi n'est appréciable que pour la foi même. » (P. 169).

« A la différence du critique protestant, le critique catholique admet que la vérité salutaire n'est pas à extraire de l'Ecriture par le seul effort de la raison individuelle, mais que la Bible, en tant que livre de la foi et témoignage de la révélation divine, a son interprète autorisée dans l'Eglise, c'est-à-dire dans la conscience collective et permanente du christianisme vivant. » (P. 58). — Comment concevoir une conscience collective autrement que comme une somme de consciences individuelles ?

ments subjectifs [1], insuffisants pour fonder, devant la raison, une justification objective de la foi. Est-ce que M. Loisy, historien érudit, ne connaît point d'autres *idées* du règne de Dieu que celle du catholicisme, qui ont étonné les siècles par leur puissance, l'idée juive, par exemple, l'idée mahométane, voire l'idée bouddhique, etc. ?

L'*efficacité* et l'*expérience personnelle* d'une idée passeront-elles jamais, aux yeux de la critique philosophique, pour une suffisante garantie de sa vérité objective ? La persistance vitale même d'une *idée* et rien que cela, suffit-elle à décider s'il faut la prendre pour un rêve ou pour une réalité ? Les influences divines, l'action de l'Esprit, enfin, sont choses d'ordre interne, critériologiquement indéterminables pour la raison, choses donc insuffisantes pour fonder avec pleine certitude l'adhésion de l'esprit aux certitudes objectives de la croyance.

M. Loisy, sans doute, serait bien embarrassé de dire si la foi est acte d'intelligence ou acte de volonté. Nous lui soumettons ce problème. De la lecture de son livre il ressort, à notre avis, que, contrairement à la doctrine catholique qui admet que la foi est formellement un acte d'intelligence, aidé du concours de la volonté, il n'y voit qu'un acte de volonté, de sentiment, — de conscience morale, comme il dit parfois, — aidé du concours préalable de la connaissance qui le prépare [2].

Que le lecteur donc se méfie du sens attribué par le critique savant aux mots *foi*, *croyance*. Il ne les entend point au sens catholique ordinaire. Il se montre là, au point central de la controverse, beaucoup plus « subjectiviste » qu'il ne lui plaît de le dire ouvertement ou même de le laisser entendre. Visiblement l'érudition exégétique chez lui fait tort à la logique et à la philosophie.

§ 8. — Harnack et Loisy

Le lecteur n'a pas oublié la théorie des deux *perspectives*, des deux cycles, — cycle évangélique et cycle ecclésiastique, — sur laquelle M. Loisy échafaude son système. Il est bon de savoir pourquoi et comment il a été amené à tant y insister au cours de ses deux volumes. Cette recherche nous vaudra quelques constatations intéressantes.

On sait que le protestantisme, celui du moins qui admet encore la révélation et le caractère divin de la mission de Jésus-Christ, ne reconnaît comme source de foi et code suffisant de la religion chrétienne, que le seul Evangile. Il refuse tout caractère surnaturel obligatoire à ce que nous appelons la Tradition ; il tient pour œuvres purement humaines, frauduleusement superposées à l'œuvre du Christ, la littérature et les institutions qui appartiennent au second cycle.

On sait aussi en quelle mesure, de jour en jour plus large, le rationalisme a fait invasion dans les doctrines protestantes, surtout au siècle dernier. M. Harnack est à l'heure actuelle, en Allemagne, un des plus célèbres représentants de la nouvelle école qui entend conserver à l'homme l'inestimable bienfait d'une religion, mais d'une religion entièrement purgée de surnaturel. C'est à l'Evangile que M. Harnack, encore quelque peu protestant par habitude d'esprit, emprunte l'idée et les éléments constitutifs de la religion nouvelle. C'est excessivement simple. A y regarder de près, dit-il, toute la prédication de Jésus se réduit à une seule pensée ou inspiration maîtresse : le rapprochement intime et tout individuel de l'homme avec Dieu par la filiation mystique, qui comporte tout à la fois l'union idéale des pensées, le lien idéal du pur amour et la pratique idéale des plus belles et divinisantes vertus.

Voilà toute « l'essence du christianisme », tel qu'il se dégage de la prédication et des exemples de Jésus. Tout le reste n'est que commentaire, ornementation accidentelle, ou luxe d'explications variées pour faire entendre toujours au fond le même enseignement.

Désormais donc, plus de dogmes ni de symbole compliqué ; plus de sacrements ni de culte rituel extérieur ; plus de religion sociale enfin. Chacun sera religieux, dans le secret de sa conscience, en proportion du souci qu'il prendra de connaître, d'aimer et d'honorer pratiquement Dieu *comme son père*. Nous abrégeons, n'ayant point à faire ici une étude spéciale sur ce sujet. Le peu que nous venons de dire suffit pour l'intelligence de ce qui va suivre.

Fortement ému, et avec beaucoup de raison, du péril que peut faire courir à la religiosité de notre temps une théorie si séduisante, M. Loisy a entrepris de la réfuter. De là son premier livre : *L'Evangile et l'Eglise*. Il y reproche à M. Harnack d'avoir arbitrairement quintessencié cette chose nécessairement complexe, qu'est le christianisme ; d'avoir, contrairement aux principes de la critique, méconnu la portée historique du développement ecclésiastique des données évangéliques primitives ; d'avoir fait violence aux quelques rares textes des Synoptiques qui parlent de la filiation divine, pour y condenser l'essence du messianisme, alors que la prédication du Christ, au contraire, insiste presque uniquement sur l'idée du

[1] « La foi religieuse intervient seulement comme une lumière dans ce qu'on pourrait appeler la philosophie morale des choses et les conditions morales de l'activité humaine. » (P. 214).

« Pour la foi, le Christ immortel, qui veut l'Eglise, veut tout ce qui sert à la conservation de l'Eglise et de l'Evangile dans l'Eglise ; il veut que Simon soit la pierre fondamentale de l'édifice chrétien ; il veut que Simon-Pierre paisse perpétuellement les agneaux et les brebis. » (P. 174).

[2] « A la différence des perceptions d'ordre rationnel et scientifique, la perception des vérités religieuses n'est pas un fruit de la seule raison ; c'est un travail de l'intelligence exécuté, pour ainsi dire, sous la pression du cœur, du sentiment religieux et moral, de la volonté réelle du bien. » (P. 197).

royaume qui va venir, où Jésus (Messie) règnera parmi ceux de ses frères qui auront fait pénitence et mis en pratique ses exemples.

Mais il ne suffisait pas d'attaquer M. Harnack sur le terrain du « cycle évangélique » en montrant combien est historiquement fausse la prodigieuse — tout idéale — condensation où il prétend faire tenir en une seule idée l'essence du christianisme tout entier. M. Loisy, étant catholique, avait aussi à relever chez son adversaire l'erreur fondamentale du protestantisme qui fait table rase de tout le développement religieux du cycle ecclésiastique, et à montrer par là une fois de plus que le christianisme, loin de pouvoir être synthétisé en une seule idée, renferme, au contraire, dans l'intégrité de son concept historique un grand nombre d'éléments constitutifs, répartis sur les deux cycles à la fois, dans toute l'histoire du catholicisme.

Pour atteindre son but, M. Loisy devait montrer à M. Harnack le lien qui unit indissolublement ce qu'on pourrait appeler « les deux tronçons » de la religion fondée par le Christ. De là sa théorie des *deux perspectives,* que nous avons eu plus haut l'occasion d'esquisser suffisamment.

M. Harnack trouvera-t-il, devra-t-il, en bonne logique et en bonne critique, trouver solide le lien qu'imagine M. Loisy entre les deux cycles, entre les deux « perspectives » ? Evidemment non! Voici pourquoi.

Le second cycle, dit M. Loisy, était « contenu » dans le premier, dont il n'est que le développement. — Pardon ! Il faut parler net ici. La germination qui fait sortir de l'Evangile toute la Christologie ecclésiastique était-elle homogène et en quelque sorte nécessaire, à titre de conséquence logique, ou seulement facultative, à titre d'événement hétérogène et contingent ? Si ce développement a été logique, très bien ! Il s'impose absolument à qui veut être de la religion du Christ. Harnack est dans l'erreur, et avec lui tout le protestantisme. Mais si ce développement du second cycle n'a qu'un lien accidentel, facultatif, et superficiel, avec le premier, Loisy est dans l'erreur ; Harnack a raison.

Or, nous le disons avec chagrin, dans le système Loisy la soudure des cycles ne tient pas. Et comment veut-on qu'elle tienne, si, enfin, la théologie paulinienne, les pieuses contemplations johanniques, la fabrication des dogmes, l'institution des sacrements, l'institution de l'Eglise, etc., etc., sont des produits éclos dans la cervelle d'hommes comme nous, des inventions « humaines » qui n'ont pas d'autre garantie de vérité que la mentalité toute contingente de leurs auteurs ?

A cela M. Loisy répond que le second cycle, — prenons la théologie paulinienne par exemple, — a son *point d'attache,* son *germe,* son *symbole,* son *point de départ* dans l'Evangile du premier cycle. Donc, contrairement aux théories protestantes, la théologie paulinienne n'est pas *étrangère* à l'Evangile.

Réplique : — Germe, symbole, point de départ, point d'attache..., autant de mots creux qui sonnent faux dans le cas présent. Un lecteur inattentif peut s'en laisser impressionner. Nous nous permettons d'y regarder de plus près.

D'où vient le dogme, prétendu paulinien, de la Rédemption universelle ? D'une révélation directe et formelle d'en-Haut ? M. Loisy n'admet pas cela. De la tradition orale issue de Jésus lui-même ? M. Loisy n'admet pas cela. Du texte évangélique ? M. Loisy n'admet pas cela. D'où donc alors ? De la pensée personnelle de saint Paul, élaborée *à l'occasion* de l'Evangile, avec un mélange d'influences humaines ambiantes, païennes, helléniques ou autres. Voilà ce qu'admet M. Loisy. Et il lui suffit qu'une théorie ait été pensée par quelqu'un *à l'occasion* de l'Evangile, pour qu'il déclare cette théorie solidement soudée au texte évangélique, « contenue » dans l'Evangile comme dans son germe !! Singulier germe que celui-là, d'où aurait pu sans doute tout aussi bien sortir une théorie différente, voire contraire, qui n'eût pas été moins « occasionnée » par l'Evangile.

De qui veut-on se moquer en cette affaire ? Des protestants ou de nous autres catholiques en un seul cycle ? « Le développement de l'Eglise n'est pas *étranger* à l'Evangile ; il a son *point d'attache* dans l'Evangile. » Pas un protestant ne nie cela. Les protestants, au contraire, se plaignent qu'on ait trop inventé de choses à propos et à l'occasion de l'Evangile. Ce qu'ils contestent, c'est que ces inventions soient le développement logique, normal, profond, de l'Evangile ; ce qu'ils contestent, c'est la solidité objective, infaillible, du lien qui devrait unir la seconde « perspective » à la première.

Et c'est ce que M. Loisy ne leur montre pas, tant s'en faut. L'aurore aussi est le *point de départ* d'une journée qui peut être pluvieuse ou chaudement ensoleillée. Qui fera, avec le système Loisy, le partage de l'erreur et de la vérité parmi toutes les conceptions humaines qui ont eu leur « point de départ » dans l'Evangile ?

Voilà sans doute par où M. Loisy pourra se persuader que l'explication complète du développement de l'Eglise dépasse les limites de la pure critique historique naturelle, et que c'est peine perdue que de vouloir justifier en détail tous ses dogmes, toutes ses institutions, par les seuls documents écrits de l'histoire. La Tradition (avec une majuscule) et l'infaillibilité de son magistère doctrinal sont deux éléments essentiels de sa vie organique surnaturelle, deux éléments que M. Loisy a gravement tort de négliger quand il parle à des catholiques. Inutile de rien dire de plus là-dessus ; nous croirions le désobliger en insistant.

« *Perspectives* » est un mot « trouvé », toute une poésie, qui malheureusement flatte beaucoup plus l'œil et l'imagination qu'elle ne parle à l'esprit. A un recul de vingt siècles, il est joli assurément de contempler le tableau d'ensemble qu'offre l'histoire du catholicisme. C'est un régal d'artiste que

d'admirer la fusion harmonique des lignes qui mènent le regard depuis les racines de l'arbre jusqu'à sa cime, jusqu'au chaud soleil qui le fait vivre, en passant à travers l'épanouissement successif de sa ramure, de sa frondaison et de ses fruits.

Le philosophe, le critique, est plus positif, plus exigeant. Il demande à voir de plus près certains raccords mal faits ; certaines oppositions de couleur et de style lui donnent à penser que, si le fond du tableau est d'un maître, beaucoup d'enjolivements ont été ajoutés après coup par des mains étrangères. Il trouve que l'œuvre est belle à l'œil, et vue de loin ; mais, si l'on ne dissipe pas ses scrupules, il la juge fausse, insincère. Ainsi pense le protestant frappé de l'apparence de deux styles différents dans le tableau du catholicisme, tant qu'on ne lui a pas prouvé, autrement que par une « vue d'art, » que les deux parties de l'œuvre sont de la même main, de la main de Dieu.

Or, c'est bien une vue d'art, un raccord de perspective, une impression d'optique imaginative, que M. Loisy offre à M. Harnack, et non une argumentation qui réponde à ses doutes d'esprit, quand il lui dit en substance : « Qu'importe le nom de l'auteur qui a achevé le tableau, si l'addition est bien faite, si les branches et les feuilles correspondent bien au tronc de l'arbre ? Qu'importe la soudure, si elle est imperceptible et disparaît dans l'harmonieuse esthétique de l'ensemble ? »

A quoi nous répondons, avec les protestants : « Esthétique n'est pas vérité, surtout en matière religieuse qui comporte des conséquences pratiques graves dans la vie morale de l'homme. Qu'y a-t-il de Dieu et qu'y a-t-il de l'homme dans le tableau ? Voilà ce que nous voulons savoir. Le tronc du catholicisme est de Dieu. De qui le reste ? Tout est là. Séduisante pour l'imagination, la *suite* harmonique des *deux perspectives* ne dit rien à la raison de ce que précisément la raison lui demande. Nous voulons des arguments : on nous donne une image. C'est peu. »

Et ce n'est pas notre faute si l'on trouve piquant que la logique de M. Loisy trébuche et donne tout juste dans l'erreur de son adversaire, sur le point où il était le plus préoccupé de le combattre.

§ 9. — L'Eglise de demain

On nous dit : L'Eglise veut-elle mourir, ou continuer de vivre en marchant résolument d'accord avec la science et le progrès ? C'est un choix à faire, un choix inévitable. On a tardé trop déjà. Que l'Eglise donc se transforme, abandonne de ses dogmes et de ses rites actuels ce qui choque l'esprit contemporain ; qu'elle y introduise les adaptations que réclame l'actuelle évolution des idées et des choses. La voix de la conscience chrétienne appelle de plus en plus impérieusement cette transformation [1]. Le catholicisme n'a rien à y perdre ; il peut beaucoup y gagner. Il restera « la plus belle des philosophies » [2], la grande école de salut, de morale, de vertueux héroïsme, qu'il doit être d'après l'Evangile et qu'il aurait toujours été si l'appareil compliqué de ses dogmes ne s'était heurté à la philosophie, à la science, à l'histoire, si l'appétit autoritaire des hommes d'église ne s'était heurté à la politique, aux affaires sociales..., etc.

Réponse : Admettons — ce qui est absolument faux — qu'il y ait conflit irréductible entre l'esprit scientifique moderne et le catholicisme. Lequel des deux doit céder à l'autre ? De quel droit donne-t-on à priori raison à l'esprit moderne et tort à l'Eglise ? Il y a là-dessous une idée préconçue qu'on n'ose pas avouer, à savoir, que l'Eglise n'est point assurée, comme l'esprit moderne, de l'infaillibilité de ses affirmations, et que tout, même la foi, doit respectueusement s'incliner devant la science, lui laisser le champ libre, accepter ses directions, se mettre à sa remorque et la suivre. Voilà qui n'est à coup sûr ni catholique ni humainement sensé.

La position humiliée, naturalisée et de second ordre, où l'on aimerait voir l'Eglise, est la contradiction pure et simple de son institution divine, de sa divine inerrance dogmatique et morale.

L'invitation qu'on lui signifie d'avoir à conformer son *Credo* aux hypothèses de la science est la contradiction pure et simple du bon sens historique qui sait à quoi s'en tenir sur l'inerrance dogmatique et morale de la science, des philosophies, des critiques, des divagations de l'esprit contemporain.

Comment M. Loisy a-t-il pu escompter la naïveté de ses lecteurs au point de les croire capables de se laisser prendre aux couleurs fanées du vieux cliché où la raison essaie depuis si longtemps de fixer, sans y jamais réussir, les prétendus dogmes infaillibles de la science, en opposition contradictoire avec les prétendues faussetés du symbole catholique ? Une fois pour toutes, qu'on nous dise enfin où sont ces faussetés, ces incom-

[1] « N'est-il pas vrai que l'idée de la Bible, du livre inspiré, que supposent les définitions des conciles de Trente et du Vatican commentées dans l'Encyclique *Providentissimus Deus* du pape Léon XIII sur l'étude de l'Ecriture sainte, est sensiblement différente de celle que suggère au savant chrétien l'étude historique de la Bible ? » (P. 202).

« L'accord de la foi et de la science est toujours à réaliser... Chacun l'opère pour soi, et du travail commun résulte un état général de l'esprit catholique dont on peut dire qu'il est l'attitude de l'Eglise même à l'égard de la science. Espérons que cette attitude se fera de plus en plus franche et loyale, non hostile ni décourageante. » (P. 219).

[2] « ... Maintenant le chrétien peut sans crainte rendre compte de sa foi devant les sages de ce monde ; en même temps que la plus vivante des religions, la plus efficace des doctrines morales, le christianisme est la plus belle des philosophies. » (P. 126).

« La foi religieuse intervient seulement comme une lumière dans ce qu'on pourrait appeler la philosophie morale des choses et les conditions morales de l'activité humaine. » (P. 214).

patibilités de la foi avec la science, de la *vraie et stricte foi* avec la *vraie et stricte science*. Ce n'est pas d'hier que les adversaires de la religion catholique ont pris l'habitude du sophisme fameux qui consiste à mettre en parallèle de comparaison des *idées de théologiens*, qui ne sont pas des *articles* de foi, avec des *idées de savants*, qui ne sont pas des *articles de science*.

M. Loisy aurait-il par hasard du goût pour ce genre d'argumentation ? Nous aimons mieux penser que cet accident, quand il lui arrive, procède plutôt de l'insuffisance notoire de ses informations en ce qui concerne l'histoire et la portée des opinions théologiques.

Les théologiens, nullement infaillibles, pas plus que les savants, ont maintes fois, comme les savants, modifié les formules de leurs systèmes doctrinaux, à mesure que la connaissance d'éléments nouveaux, ignorés avant eux, rendait nécessaire ce travail de mise au point, toujours quelque peu sujet à correction en matière contingente. Il n'était point besoin des admonestations de la critique pour qu'ils se montrassent disposés à continuer dans l'avenir cette œuvre de perfectionnement. M. Loisy peut croire qu'ils en ont souci. S'il en doutait, il suffirait de le renvoyer à la lecture des cours de théologie de nos plus récents professeurs d'Universités catholiques, de Rome, de Paris, de Louvain et ailleurs.

Mais la nouvelle école critique va plus loin. Elle demande la refonte des dogmes, le remaniement du symbole, un procès en révision des définitions des Conciles, surtout du Concile de Trente, autant dire, tout court, la fin de l'Eglise. On veut jeter au creuset du naturalisme universel, comme métal vulgaire, son diadème surhumain, insigne de la royauté qu'elle tient de Dieu. On veut la dépouiller de la parure surnaturelle de sa foi révélée, vider le trésor céleste de ses dogmes pour y substituer le produit des rêveries d'une croyance à la mode kantienne. Hier, elle s'attribuait une orgueilleuse soi-disant divine suprématie sur l'intelligence et le cœur de l'humanité. Demain, elle marchera au second rang, derrière la science. En considération de ses gloires passées, on lui conservera provisoirement sa fonction de maîtresse de morale, jusqu'à l'heure où elle sera priée de descendre un peu plus bas encore, de se retirer un peu plus loin, pour aller enfin prendre place au musée des antiquités philosophiques parmi ses sœurs défuntes, les religions. Quand la raison seule, laïcisée, naturalisée, libéralisée, germanisée, la raison scientifique indépendante, planera sur le monde, redevenu païen, la critique présentera le catholicisme à nos arrière-neveux comme un simple épisode, historiquement très intéressant, des manifestations de religiosité naturelle qui auront marqué dans le cours des âges passés une des plus curieuses transformations évolutives de la pensée humaine !...

Entre gens qui font profession de foi catholique, entre prêtres, on ne réfute pas de pareilles insanités. C'est trop déjà de les énoncer. Qui prouve trop ne prouve rien, dit une maxime de logique. Si quelque critique libre-penseur croit que nous prouvons trop, que nous poussons trop loin les fatales conséquences du système qui nous occupe, qu'il le dise ; nous nous chargeons de le mener là.

Un mot encore avant de finir. Nous avons, dès le début de ce travail, fait une déclaration qu'il nous plaît de répéter. A une esquisse nous ne pouvions répondre par un tableau achevé. Nous reviendrons, s'il y a lieu, sur certains détails que nous avons à dessein laissés dans l'ombre afin de mieux accuser la clarté des grandes lignes. Notre auteur a voulu faire œuvre philosophique ; il a vertement malmené la théologie. Il était bon qu'un théologien-philosophe lui répondît. L'exégète parlera à son tour. Il peut prendre son temps. A l'heure présente, ce n'est plus du mal d'exégèse que souffre M. Loisy. Il se montre fortement intoxiqué de « subjectivisme, » ce qui est plus grave encore que d'être « infiltré » de protestantisme. Ce n'est pas la foi qui est danger chez les fervents de l'apologétique immanente, c'est la raison.

« On ne réfute véritablement que ce que l'on remplace », écrit M. Loisy (p. 8). A ce compte-là, sa réfutation du catholicisme traditionnel est à refaire, s'il n'a pour le remplacer que le « chétif » et très vieux système qu'il nous offre. Ce n'est pas seulement une question de critique historique ou d'exégèse qui l'éloigne de l'ancien catholicisme ; la difficulté est ailleurs, et l'abîme qu'il côtoie plus profond qu'il ne lui plaît de le laisser supposer au lecteur.

Une chose nous étonne. Comment M. Loisy n'a-t-il pas aperçu entre son système subjectiviste de la croyance et la théorie catholique de la foi l'absolue contradiction qui les sépare ? Ne sait-il pas que l'Eglise tient pour point fondamental de sa doctrine la justification rationnelle et objective de l'acte de foi, ce qui est tout juste l'opposé de sa théorie subjectiviste de la croyance où les « assertions de la foi » ne sont, en définitive qu'un produit de l'activité interne du sentiment de la conscience morale sans criterium de détermination objective ? Et si M. Loisy sait cela, comment se peut-il faire qu'il n'ait pas eu la loyauté d'en prévenir son lecteur, au lieu de colorer de l'apparat de son érudition une attitude dont le secret est ailleurs, là où nous venons de dire, dans une erreur philosophique radicale sur la nature et les conditions de l'acte de foi ?

Inconscientes ou voulues, peu importe, les nuances imprécises de son style enveloppent cette aberration capitale de son système d'une obscurité assez épaisse pour qu'il soit malaisé de l'apercevoir à première lecture. Notre but était de la mettre en évidence, bien à sa place, sous le jour qui convient. Après tout, qui sait ? M. Loisy n'est guère philosophe et nous le suppo-

sons capable de le devenir. Peut-être est-ce à lui que nous aurons rendu le premier et le meilleur service [1].

[1] Pour renseigner plus complètement le lecteur et confirmer davantage, au besoin, nos critiques, voici quelques idées de M. Loisy sur les sacrements.

a) Sur les sacrements en général :

« L'Eglise, pendant des siècles, n'a pas été fixée sur le nombre de ses sacrements. » (P. 225).

« L'idée générale de l'institution sacramentelle, comme elle est énoncée dans les décrets du Concile de Trente, n'est pas une représentation historique de ce qu'a fait Jésus ni de ce qu'a pensé l'Eglise apostolique, mais une interprétation authentique, je veux dire autorisée par la foi, du fait traditionnel. » (P. 256).

b) Sur le baptême :

A propos du texte *Euntes docete :* « L'apparition décrite par Matthieu étant comme un résumé synthétique des traditions relatives à la Résurrection, ces paroles du Christ expriment, pour l'historien, un sentiment vivant de la conscience chrétienne. » (P. 229).

« Le Concile de Trente décrète que le Christ est réellement et tout entier présent dans l'Eucharistie ; que la substance du pain et du vin ne demeure pas sous les espèces après la consécration, mais qu'il y a transsubstantiation, c'est-à-dire changement, par substitution, de toute la substance du pain au corps, et de toute la substance du vin au sang du Christ ; que la messe est un véritable sacrifice, institué par le Sauveur ; que les apôtres ont été faits prêtres par les paroles : « Faites ceci en mémoire de moi, » et que Jésus a institué ainsi un sacerdoce visible et perpétuel. Ce sont là des vues de foi, et d'une foi qui se définit selon les conceptions philosophiques du moyen âge... Toute l'histoire de l'Eucharistie est un témoignage de la foi grandissante. Pour la foi, c'est le témoignage que le Christ vivant se rend à lui-même dans l'Eglise, qui vit par lui. Et il en fut ainsi dès le commencement. » (P. 235-237).

« Les critiques ont imaginé toutes sortes d'hypothèses pour expliquer l'origine de la cène ecclésiastique. ... C'est chose certaine que l'idée du sacrement perpétuel n'était pas dans l'esprit des apôtres la veille de la passion, et l'historien a le devoir d'expliquer comment elle y est entrée... La foi au Christ ressuscité, au Christ immortel, au Christ-Esprit, et la foi au Christ présent pour les siens dans le repas de communauté, dans la cène eucharistique, ont grandi en même temps et sont inséparables l'une de l'autre. » (P. 239-240).

« La foi au Christ toujours vivant et la foi au Christ présent aux siens dans la fraction du pain, sont une seule et même foi, qui a sa racine, pour une bonne part, dans les visions où Jésus paraissait rompant et donnant le pain à ses amis. » (P. 241).

« Les fidèles de Jésus ont acquis en même temps la persuasion que leur Maître était toujours vivant, et qu'il était avec eux, à eux, dans la fraction du pain. ...Le souvenir du dernier repas supportait et déterminait la foi à Jésus présent dans la fraction du pain. » (P. 244).

« Le souvenir de la dernière cène s'incarna, en quelque façon, dans la cène de la communauté apostolique, dans le sacrement de l'Eucharistie. » (P. 239).

c) Sur la Pénitence :

A propos des textes relatifs au pouvoir de remettre les péchés : « Ces textes montrent que la communauté chrétienne s'est, dès l'origine, attribué un tel pouvoir, et qu'elle croyait le tenir du Sauveur ressuscité, comme la mission de prêcher l'Evangile. Le pouvoir tendait tout naturellement à se concentrer dans les chefs de l'évangélisation et dans les directeurs des communautés. » (P. 249).

d) Sur le sacerdoce :

« A mesure que la cène prit le caractère d'un acte liturgique, ceux qui y présidaient d'ordinaire acquirent le caractère de prêtres. » (P. 252).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Un païen ou même un déiste croit à l'indissolubilité du mariage comme fondée sur le droit naturel et attaque le privilège Paulin.

Pour préciser le cas, on suppose que la partie païenne ou déiste est le sujet d'une interpellation. Soit éducation faussée, soit préjugé séculaire, soit toute autre raison où la mauvaise foi n'a rien à voir, il lui répugne souverainement, mari, de voir sa femme, femme, de voir son mari embrasser le catholicisme et plus encore d'élever ses enfants dans cette religion.

Le cas tel que posé, j'ai eu une discussion avec un confrère. L'un de nous soutenait que le privilège Paulin ne va pas contre la loi naturelle de l'indissolubilité du mariage, bien que pour un cas donné et une fin supérieure Dieu fasse une exception, ce que l'autre admettait sans peine. Mais le soutenant de la vérité sus-citée allait plus loin : il croyait que par des arguments purement naturels on pouvait prouver à la partie païenne qu'elle aurait tort, ferait preuve d'inintelligence ou de sottise et même de mauvaise foi, de ne pas admettre comme chose toute naturelle que, les conditions de l'interpellation n'étant pas remplies, la partie chrétienne convole à d'autres noces.

L'autre croit que les arguments de pure raison ne sont pas convaincants. Il dit que les deux ordres (naturel et surnaturel) sont ici forcément mêlés ; une des parties, la païenne ou déiste, se base sur le principe naturel de l'indissolubilité du mariage ; l'autre, au nom de la fin supérieure qu'elle veut atteindre, invoque le privilège Paulin. La partie païenne va jusqu'à dire : « J'admets, bien que n'ayant pas la foi je ne la conçoive pas, j'admets que la fin que vous voulez atteindre soit supérieure ; mais ce que je ne comprends pas *par des raisons naturelles*, c'est que pour l'atteindre vous soyez obligé d'aller contre un principe consenti par vous : l'indissolubilité du mariage. Sur quoi vous basez-vous ? — Sur une révélation de Dieu faite à saint Paul. — Bien, continue la partie païenne, dites-moi qu'une raison supérieure, une raison surnaturelle, vous permet de rompre des liens naturellement indissolubles, mais ne cherchez pas à me prouver naturellement ce que vous ne pouvez faire. Vous raisonnez sur le salut de votre âme (fin surnaturelle) à laquelle je suis appelé aussi, me dites-vous. Cette fin surnaturelle, vous pouvez m'en montrer la convenance, la nécessité même, par des raisons plus ou moins fortes ; mais ce que je constate dans le fait, c'est que vous violez l'indissolubilité du mariage. Prouvez-moi que le mariage n'est pas indissoluble (vous ne le ferez pas) ; mais ne me dites pas que tout en étant indissoluble, par une révélation toute spéciale de Dieu il peut être dissous : ceci c'est de la foi et non de la raison, encore que je n'aille pas jusqu'à dire que ce soit contre la raison. »

Qui a raison en tout cela ?

R. — La raison suffit à démontrer la *possibilité* d'une intervention divine surnaturelle susceptible de modifier ou d'interpréter de façon nouvelle, de suspendre même exceptionnellement dans certains cas la loi naturelle. Jusque-là votre païen ne peut s'inscrire en faux contre la théorie du privilège Paulin, ni l'accuser de contradiction absolue ou d'impossibilité métaphysique à priori.

Mais cette intervention s'est-elle produite ? Oui, dit le chrétien qui a la foi. Non, dit le païen qui n'a pas étudié les motifs de crédibilité de la révé-

lation surnaturelle, ou n'en a pas admis pratiquement la valeur. Impossible donc à cet homme, dans l'état d'esprit où il se trouve, de comprendre la dissolution du mariage, qu'il tient par ailleurs, avec raison, pour indissoluble de plein droit naturel. Ce n'est pas une raison pour que l'Eglise n'exerce pas, malgré les mécréants et les aveugles, les droits supérieurs qu'elle tient de Dieu lui-même par son Christ. Le scandale du païen est tout naturel, parfaitement logique, et quoi qu'on fasse on n'arrivera pas, par la simple raison, à le lui éviter, à moins qu'on n'entreprenne de l'amener à la foi en lui montrant le chemin qui y conduit.

Votre controversiste va trop loin quand il prétend que sans cela, avec les seuls arguments d'ordre naturel, on peut amener le païen à admettre simultanément ces deux choses : la loi naturelle absolue de l'indissolubilité, et la contradiction de cette loi dans la dispense du privilège Paulin. Encore une fois, la contradiction peut disparaître *en droit*, en théorie, devant la *possibilité* rationnelle d'une intervention divine spéciale ; *en fait*, elle ne disparaît qu'aux yeux de ceux qui admettent la réalité de cette intervention.

Le langage exagéré que nous critiquons pourrait encore se comprendre, et être admis comme fort légitime, s'il s'agissait de la démonstration naturelle des motifs de crédibilité qui mènent à la foi. Mais là n'est pas la substance du problème proposé, où l'on nous parle d'un païen qui raisonne dans l'hypothèse seule de la loi naturelle, et dans un état d'esprit tel qu'il ignore ou ne connaît pas suffisamment le fait de la révélation surnaturelle et du pouvoir transcendant de l'Eglise dans l'interprétation pratique des préceptes de la loi naturelle. Impossible de faire croire à ce païen-là que le privilège Paulin, la Trinité, l'Eucharistie, etc., etc., ne sont pas, en fait, des absurdités, des contre-bon sens, quoi qu'il en puisse être *in abstracto* de leur possibilité purement théorique.

Q. — 1° Titius a divorcé depuis quinze ans. Il ne sait ce qu'est devenue sa femme : il a fait de nombreuses recherches qui sont toutes demeurées infructueuses.

Après dix ans de recherches, il quitte son pays natal et va à l'étranger où il vit en concubinage. Aux yeux du public, sa concubine passe pour être sa femme.

Après quelques années, il voudrait régulariser sa situation et demande à se marier avec sa concubine, prétendant que sa femme est morte.

Que doit faire le prêtre qui a charge de la paroisse?

Doit-il le renvoyer à l'autorité diocésaine pour trancher la question?

Si on autorise le mariage, comment s'y prendre pour que le mariage puisse se faire en secret?

2° Titius a divorcé, mais ne vit pas en concubinage.

Il vient trouver son curé et lui explique sa situation. Il déclare lui confier ses secrets à lui *prêtre*, en tant que prêtre et parce qu'il est prêtre.

Quelque temps après, il revient voir le curé et lui demande de publier ses bans : il veut se marier. Et le curé de lui répondre : « Mon ami, vous avez un empêchement, vous m'avez bien dit il y a quelque temps que vous aviez divorcé. »

Titius se fâche et lui dit qu'il se sert des secrets qu'il lui a confiés, qu'il abuse de son ministère.

Le curé se trouve très embarrassé.

S'il refuse de publier les bans, Titius va faire beaucoup de mal dans la localité : il dira que le curé se sert de la confession (cet individu ne connaissant pas de différence entre direction et confession).

Que doit faire le curé?

R. — Ad I. C'est là, au premier chef, une affaire qui relève de l'autorité diocésaine. Il faut renvoyer Titius à l'évêché, qui très probablement (nous ne connaissons pas les lois de votre pays sur ce point) priera Titius d'obtenir des tribunaux civils tout d'abord une déclaration d'absence de la première femme. Après quoi, l'officialité fera son enquête, la transmettra à Rome, à la Congrégation du Concile, qui aura à statuer en dernier ressort sur la non-existence du *vinculum* et permettra le nouveau mariage. Il ne nous paraît pas qu'un pareil mariage puisse rester secret, les démarches préalables qu'il réclame étant essentiellement d'ordre public, à moins toutefois qu'il ne soit possible de les accomplir dans le propre pays de Titius sans que l'écho en arrive jusqu'à son nouveau domicile.

Ad II. Si le curé a appris le divorce de Titius *modo communicabili* comme il semble bien que ce soit le cas présent, il ne peut procéder au mariage, quoi que dise et que puisse faire Titius. Le secret *sacramentel* n'est pas en jeu, c'est clair, et c'est ce qui importe le plus. Le secret professionnel, au premier abord, semble intéressé dans la confidence et l'on peut dire que le curé est tenu de le garder dans la mesure possible, *ratione caritatis* au moins. Cette mesure se trouve dépassée quand Titius émet la prétention de faire du secret qu'il a confié au prêtre une moquerie, un outrage à son ministère. Le divorce est en soi chose publique, nullement cachée. Déjà, c'était là un secret bien relatif, tout d'occasion, et que Titius ne pouvait de bonne foi confier au prêtre comme chose par ailleurs absolument ignorée. De plus, Titius savait ou devait savoir qu'un prêtre ne remarie pas un divorcé, que ledit prêtre a le droit d'exiger dudit Titius des pièces authentiques, civiles et religieuses, constatant, ou bien qu'il est célibataire, ou que sa légitime est morte. On ne saurait donc admettre comme sérieux le prétendu secret professionnel *in casu*.

Il convient cependant que le prêtre prenne quelques précautions pour éviter précisément les interprétations fausses et fâcheuses que Titius pourrait donner en public au refus de *bans* dont il est l'objet. Il arrive maintes fois que nous avons *per accidens* l'obligation de garder des secrets qui n'en sont pas au point de vue rigoureusement théologique, *ad majora mala vitanda*. Pourquoi le prêtre en question, au lieu de baser son refus sur la confidence reçue, ne dirait-il pas à Titius, suivant la règle générale, qu'il doit se pourvoir dans son pays d'origine et en tout autre lieu que

de droit, d'un certificat *de statu libero* en bonne forme, et que, à défaut de ce certificat (que Titius ne pourra jamais exhiber), il lui est interdit par la loi de l'Eglise de procéder à son mariage ? Il se tirerait ainsi d'affaire le plus correctement du monde, sans donner à Titius l'occasion de se livrer à des récriminations et commentaires désagréables.

Notez en passant la profonde sagesse de la législation ecclésiastique, malheureusement trop peu connue et appliquée, qui, en toute hypothèse, exige la preuve externe, officielle et authentique, du *status liber* des contractants. C'est tout justement pour éviter au prêtre l'ennui de paraître trahir des informations secrètes, que le droit canonique fait de cette preuve de l'*état libre* une affaire de for externe et dont la procédure tout entière incombe aux futurs conjoints.

Qu'un curé use discrètement et secrètement de son droit de prendre là où il le juge opportun des renseignements utiles, c'est très bien. Mais, s'il est prudent, disons s'il observe simplement les prescriptions de l'Eglise, il exigera en plus pour la sauvegarde extérieure de sa décision les documents d'ordre public qu'il est en droit d'exiger des intéressés avant de procéder à leur union. S'il y a refus, ceux-ci ne pourront s'en prendre qu'à eux-mêmes, ou, en tout cas, à un concours de circonstances indépendantes du curé. Et c'est tout ce qu'il faut pour mettre celui-ci à l'abri des reproches que son refus peut lui attirer.

Q. — La rubrique qui défend d'accorder aux veuves la bénédiction nuptiale est parfaitement claire : « Si mulier est vidua, non solum debet omitti benedictio nuptiarum, sed etiam Missa propria pro sponso et sponsa. » Une autre, faisant la glose de celle-ci, ajoute : « Benedictio, quæ viduis mulieribus conferri prohibetur, est illa quæ habetur in Missali romano. » (Cf. *Collectanea* des Missions Etrangères, ancienne édition, n^os^ 1032-1046).

Tout cela est donc parfaitement limpide et hors de doute théoriquement parlant. Ce qui l'est moins, ce sont certaines situations sociales qui pratiquement rendent ce *summum jus* presque *summa injuria*. Voici le cas.

Une jeune païenne de 17 ans devient veuve après quelques mois. Une famille chrétienne consent à la prendre pour bru, à condition qu'elle embrasse la religion chrétienne. On s'accorde ; la jeune veuve entre à l'école, on l'instruit, elle vient trouver le missionnaire pour se faire et baptiser et marier du même coup.

A la cérémonie du mariage, comment devait se comporter le missionnaire ? S'en tenir purement et simplement à la rubrique précitée, ou bien y apporter quelques tempéraments en faveur d'une personne mariée dans la gentilité *(de his qui foris sunt non judicat Ecclesia)*, et contractant pour la première fois mariage dans le sein de l'Eglise catholique ?

R. — Votre question est résolue dans une réponse de la S. C. du Saint-Office dont voici la teneur :

Utrum gentiles mulieres nuptæ, vel viduæ, vel notorie corruptæ, quæ ex gentilitate conversæ christianum recipiunt matrimonium, possint recipere benedictionem nuptialem intra missam ? Resp. *Affirmative*. (1^er^ février 1871).

Ce qui serait plus vrai encore de l'homme *a fortiori*, le Rituel admettant aisément la réitération de la bénédiction nuptiale, quand la coutume du lieu est de la donner, pour un veuf qui se remarie, si ce n'est pas avec une veuve.

La raison de cette décision est facile à saisir. Le mariage contracté *in gentilitate* n'offre point le parfait symbolisme qu'il a dans la foi chrétienne. Il lui manque la consécration de l'indissolubilité sacramentelle. De plus, l'Eglise n'ayant point été appelée à le bénir doit le considérer pour ainsi dire comme non avenu quand il y a conversion et nouveau mariage après le baptême.

Q. — Est-il vrai que *radicaliter* tout acte *hominis* est *actus humanus* ? Il me semble que saint Thomas enseigne cela.

Si cela est vrai, j'en conclus qu'il n'existe pas d'acte, pas même d'imagination irresponsable.

J'en conclus que je puis toujours supposer *matière à absolution* chez n'importe quelle personne, pourvu qu'elle puisse me dire qu'elle a eu des pensées contraires au Décalogue.

Que pense le cher *Ami* : 1° du principe allégué ? 2° des conclusions que j'en tire ?

R. — L'*Ami* pense que vous avez peu ou mal lu saint Thomas, et d'un œil plus distrait encore vos auteurs de morale.

Actus hominis, *actus humanus*, pure question de mots, équivoque de terminologie. Le tout est de s'entendre au point de départ sur les définitions. Notre « Vieux Moraliste » a, je crois, fait remarquer quelque part, au début de ses Notes de Morale, l'imperfection du langage qu'emploient les auteurs dès le début de la morale à propos de ces deux expressions.

Si l'on veut appeler *humain* tout ce qui procède de l'homme, sans considération spéciale de la liberté et de la moralité, il est clair que tout *actus hominis* sera *actus humanus*. La distinction classique n'aura plus raison d'être, mais alors il faudra bien vite en établir une autre entre les actes humains moraux et les actes humains non moraux. Au fond, ce langage eût été peut-être le meilleur, le plus simple, et le moins sujet à équivoque.

Si l'on veut au contraire entendre par *actus humanus*, non pas tout acte procédant de l'homme, mais celui-là seulement qui est moral et ordonné *ad finem*, rien n'empêche qu'on désigne la catégorie restante sous le nom de *actus hominis*, sous-entendu *hominis materialiter agentis*.

Or, les auteurs précisent tous leur terminologie (quelque défectueuse qu'elle soit philosophiquement) en séparant nettement les deux catégories, et en laissant à la seule expression *actus humanus* le privilège de la pleine signification « morale » qu'ils enlèvent à *actus hominis* ; d'où

le titre donné au traité *De actibus humanis* où les purs *actus hominis* n'ont rien à voir.

Quant à saint Thomas, voici un texte, entre bien d'autres, qui vous éclairera sur ses intentions et vous montrera que son enseignement ne comporte aucune de vos conclusions épouvantables :

« Actionum quæ ab homine aguntur illæ solæ proprie dicuntur humanæ, quæ sunt propriæ hominis in quantum est homo... Differt autem homo quoad modum operandi ab aliis irrationalibus creaturis in hoc quod est suorum actuum dominus. Unde illæ solæ actiones vocantur proprie humanæ quorum homo est dominus..., quæ ex voluntate deliberata procedunt. » (*Sum. theol.*, 1-2, q. I, a. 1).

Q. — Un missionnaire aux Pomotu est chargé de six îles. La distance moyenne entre chacune de ces îles est d'environ cent milles. Son plus proche confrère est à deux cent milles. Ce missionnaire trouve tout à coup une bonne occasion de quitter l'île où il réside depuis longtemps et où sa mission est achevée, pour aller visiter une autre de ses îles dont depuis longtemps il n'a pas vu les chrétiens.

S'il manque cette bonne occasion, il ne la rattrapera pas d'ici un temps peut-être fort long.

Mais il a la sainte Réserve dans l'église de l'île où il se trouve ; sa messe est dite ; il a mangé.

Peut-il quand même consommer les saintes espèces ? Est-ce une raison suffisante ? Ou doit-il abandonner cette bonne occasion d'aller évangéliser de pauvres peuplades que l'on peut à peine visiter une fois par an ?

R. — Ni *consommer* ni *abandonner*, mais *emporter*. Nous entendons : emporter avec toute la secrète révérence qui convient, et consommer le lendemain à jeun. Les prescriptions liturgiques concernant les précautions à prendre pour le déplacement de la sainte Eucharistie sont beaucoup moins gravement obligatoires que la loi du jeûne eucharistique, et aussi que la loi qui défend d'abandonner sur place les saintes Espèces. Point de doute là-dessus. Donc.

On suppose, bien entendu, que vos raisons de partir immédiatement sont suffisamment graves. Affaire à votre conscience d'en juger.

Q. — Une femme d'officier croit son mari mort dans une expédition à Madagascar. Elle fait faire des recherches minutieuses et n'ayant point abouti, elle obtient de l'état civil un acte de décès qui lui permet de se remarier. Un an après, l'officier qui n'était que prisonnier des Malgaches revient en France, et demande à reprendre son épouse quoique sur le point d'être mère. *Quid in jure ?*

R. — Très fâcheux, mais c'est un accident connu, qui arrive. Les journaux en ont rapporté plus d'un exemple à la suite de la guerre de 1870.

Vous demandez : *Quid in jure ?* La réponse est facile, *in jure*. La femme doit abandonner son second conjoint, désormais illégitime, et renouer connaissance avec son vrai mari, le premier. *Item*, celui-ci ne peut validement contracter mariage avec aucune autre femme que la susdite légitime.

Heureusement que vous ne nous demandez rien de plus que la réponse à la question *in jure*. Pratiquement, *de facto*, c'est autre chose, pour ce qui est de l'exécution des principes de droit. Mais nous n'avons pas à parler de cela, Dieu merci ! Taisons-nous.

L'AMI DU CLERGÉ et les livres

Comptes rendus bibliographiques

Les Nations apôtres. *Vieille France, jeune Allemagne*, par Georges Goyau. — Un vol. in-12 de VIII-324 p., 3 fr. 50. — Paris, Perrin.

Toute nation devrait être apôtre. L'apostolat est un devoir pour les individus, pour les plus humbles des fidèles. A plus forte raison en est-ce un pour les nations et pour ceux qui président aux destinées des nations. Le flambeau de la foi ne nous a pas été communiqué pour nous seuls, mais pour que nous en éclairions ceux qui nous entourent. De même, pour les nations, la foi, si elle est sincère, devient nécessairement article d'exportation. On ne le comprenait pas autrement au moyen âge ; la foi rayonnait de proche en proche, et chaque peuple, à mesure qu'il entrait dans le sein de l'Eglise, devenait à son tour l'instrument de la papauté pour la conversion des races voisines.

Instrument de valeur inégale, évidemment ; et il est certain par exemple que la France a toujours disposé d'une force exceptionnelle de propagande sur ses voisines, d'Espagne, d'Angleterre ou d'Allemagne. C'est même pour cela que Dieu l'a appelée la première à la lumière de la foi catholique. Aujourd'hui, qu'en est-il ? Son apostolat pour le mal, on ne le voit que trop. Mais son apostolat au service de l'Eglise, qu'est-il devenu, après trois siècles de « laïcisation » de la politique internationale ? après que les diplomaties se sont fait un principe d'écarter de leurs préoccupations les soucis confessionnels ?

Or, c'est ici qu'éclate l'admirable miséricorde de Dieu sur notre pays ; et l'un des côtés les plus consolants et les plus élevants du livre de M. Goyau, c'est qu'il ne semble pas que Dieu nous ait encore retiré la glorieuse mission dont il nous avait investis au temps des croisades ou au temps de Jeanne d'Arc ou au temps où François I[er] fondait notre protectorat des chrétiens du Levant ; et le rôle apostolique de la France nous apparaît au XIX[e] siècle aussi actif et efficace que jamais, à travers les pages consacrées par M. Goyau à notre protectorat d'Orient, au cardinal Lavigerie, à la mission à Rome de M. Lefebvre de Béhaine (p. 31-192).

On dirait vraiment (et tout chrétien qui croit à la Providence doit le dire) que « par-dessus les générations successives qui font le geste de briser l'unité de notre histoire, il semble que *veille un économe invisible* qui, pour leur profit et pour sa gloire, la maintient souverainement. »

Quant à la « jeune Allemagne », elle ne rougit point de sa mission et ne la dissimule point dans les cartons diplomatiques, comme fait trop la « vieille France ». Elle l'affiche et elle en emplit tous les échos, avec ce manque colossal de tact et de goût dont son *Kaiser* a le secret. Seulement, cette mission n'est pas tout à fait la même que la nôtre. Son apostolat à elle, c'est l'apostolat du protestantisme, c'est Wittenberg contre Rome. Il faut que « l'Evangile de l'empereur » (suivant le mot ineffable du prince Henri de Prusse) soit porté jus-

qu'aux extrémités du monde. Mais si le diable ne suscite pas d'autres ennemis à l'Eglise romaine que cet apostolat germanique, l'Eglise romaine a devant elle de belles perspectives de paix. Nous avons dit à plusieurs reprises déjà (et dans une de nos dernières *Causeries* encore) la raison, d'ordre psychologique, qui a frappé d'impuissance, en notre âge, les missionnaires catholiques allemands et qui milite avec plus de force évidemment contre les missions de leurs compatriotes protestants.

M. Goyau étudie surtout deux manifestations de l'apostolat germano-luthérien : 1° le *Los von Rom* d'Autriche (exposé plus au long ici en 1901), œuvre de l'argent allemand et des prédicants allemands ; — et 2° le *pèlerinage luthérien de Guillaume II à Jérusalem* (p. 195-226) : on s'est extasié sur la générosité de Guillaume II donnant aux catholiques allemands le terrain de la *Dormition de la Vierge*, et l'on a négligé de faire entrer en ligne de compte le but unique de ce « pèlerinage », qui était d'installer officiellement et d'inaugurer le culte luthérien à Jérusalem, au jour même anniversaire de l'affichage des thèses de Luther à la porte de l'église du château de Wittenberg (31 octobre 1517-31 octobre 1898), et du même coup, de sonner bruyamment le glas du catholicisme romain en Orient :

« L'Orient, disaient les organes officieux de l'empereur, l'Orient n'a connu jusqu'ici le christianisme que par ses formes surannées, travesties d'éléments païens. Que le mahométisme se soit, avec un certain mépris, écarté d'un tel christianisme, rien d'étonnant. Puissions-nous, nous protestants, par nos paroles et notre conduite, *rendre un meilleur témoignage de ce qu'est le christianisme !*... Seul, le pur Evangile de la libre grâce de Dieu en Christ peut venir en aide à l'Orient... Le fanatisme turc *se sent désarmé et terrassé par la pensée chrétienne évangélique* que maintenant il trouve en sa présence... »

Et l'empereur lui-même, à Bethléem : « Comment peut-on désirer, ici, que le monde musulman respecte le christianisme, lorsqu'on voit ce que le christianisme, représenté par les autres confessions chrétiennes, a fait de Jérusalem ? »

Ainsi donc, c'est pour relever la réputation de Jésus-Christ, mise à mal par les catholiques, que Guillaume II va à Jérusalem ! Est-ce pour cela que l'archevêque de Cologne, l'an passé (il n'était encore qu'évêque auxiliaire alors), le saluait du titre de « nouveau Charlemagne » ? et que ce même prince de l'Eglise, à son retour de Rome où il venait de recevoir le chapeau de cardinal (juillet dernier), mettait en parallèle Léon XIII et Guillaume II, « les deux plus grands souverains de ce temps », leur découvrant la même « Kongenialität » ? Ici encore nous saisissons sur le vif l'indélicatesse de l'infatuation allemande : en quel autre pays du monde pensez-vous qu'il viendrait à l'esprit d'un prélat d'englober dans une appellation commune le Pape et son souverain, comme « les deux plus grands souverains de ce temps » ? Cela ne rappelle-t-il pas tel orgueilleux célèbre qui disait : *Dieu et moi !*

L'empire libéral, par Em. Ollivier. — Tome VIII : *L'année fatale (Sadowa 1866)*. — Un vol. in-12 de 676 p., 3 fr. 50. — Paris, Garnier.

C'est bien l'année *fatale* en effet que cette année 1866, l'année où les Anciens eussent vu l'un des plus épouvantables exemples de l'aveuglement que le *Fatum* se plaît à répandre sur les exécuteurs de ses desseins.

C'est l'année où Napoléon III, empereur des Français, acheva l'unité italienne par la cession de la Vénétie, et fit l'unité allemande, ou pour mieux dire, prussienne.

Il est seul responsable en cette affaire ; seul il a tout conduit, à l'insu de ses ministres ou contre eux : « N'accordez jamais d'importance, disait-il à Goltz l'ambassadeur prussien quelques mois avant la guerre de 1866, à des informations de journaux relatives à un rapprochement entre Vienne et Paris. Des affirmations de ce genre, émanant même d'un de mes ministres, n'auraient pas d'importance : *je sais seul ce que sera la politique extérieure de la France.* » — Et Bismarck qui ne pouvait croire à tant d'aveuglement, Bismarck qui n'arrivait pas à se mettre dans l'idée que l'empereur des Français voulait sincèrement garder la neutralité et assurer le triomphe de la Prusse, Bismarck se demandait anxieux et demandait à Goltz, tout le long de ces premiers mois de 1866 : « Mais enfin, que veut donc l'empereur ? » — Et le roi Guillaume, qui, dans son obstination à prêter à Napoléon III des desseins sensés et une politique véritablement française, avait jusqu'au dernier moment résisté aux coups d'éperon belliqueux de Bismarck, le roi Guillaume qui, en partant pour l'armée, disait à notre ambassadeur, Benedetti, les larmes aux yeux : « Nous sommes dans les mains de l'empereur, » le roi Guillaume, au lendemain de Sadowa, devant l'inaction et le désarroi du gouvernement français, allait répétant : « Incroyable ! incroyable ! »

Incroyable en effet. C'est le premier mot qui monte aux lèvres quand on se rappelle ces choses ; et plus tard, dans cinq ou six siècles, quand le temps aura consumé tous les documents de notre âge (puisqu'on prétend que de tout le papier que nous noircissons aujourd'hui, rien ne passera à la postérité du XXI^e ou du XXII^e siècle), quand donc le temps aura détruit tous nos papiers et qu'on en sera réduit, pour nous connaître, à écouter la tradition, une tradition écrite et réimprimée d'âge en âge, mais tradition pourtant, — alors, si les critiques nos arrière-petits-neveux sont aussi rigoureux que ceux d'aujourd'hui à éliminer de l'histoire toutes les traditions qui leur sembleront invraisemblables, j'ai bien peur que le récit de ce qui s'est effectivement passé en 1866 ne leur apparaisse comme la plus énorme des invraisemblances qui se soient jamais glissées dans l'histoire.

Napoléon III a non seulement permis l'agrandissement de la Prusse : il l'a voulu. Il s'est apitoyé sur « la situation géographique de la Prusse mal délimitée » (on sait que la Prusse d'alors était faite de tronçons épars de la Meuse à la Vistule) ; il a voulu « pour la Prusse plus d'homogénéité et de force dans le Nord » (ce sont les termes mêmes de sa lettre à Drouyn de Lhuys, le 11 juin 1866, quelques jours avant les hostilités). — Et, après la foudroyante campagne de Sadowa, devant la vive émotion de la France, Napoléon III prend la plume et rédige lui-même la fameuse circulaire La Valette, 16 septembre 1866 : il voit déjà la Prusse alliée de la France, tandis qu'auparavant, dit-il, à cause du morcellement des nationalités, « nous n'avions aucune possibilité de contracter une alliance sur le continent... La Prusse n'était *ni assez compacte*, ni assez indépendante pour se détacher de ses traditions » ; — l'Allemagne unie aura un trait de similitude de plus avec la France, donc une raison nouvelle de l'aimer : « La Prusse agrandie, libre désormais de toute solidarité, assure l'indépendance de l'Allemagne... Le sentiment national de l'Allemagne satisfait, ses inquiétudes se dissipent, ses inimitiés s'éteignent. En imitant la France, elle fait un pas *qui la rapproche* et non qui l'éloigne de nous » ; — et il se réclame des traditions de Napoléon I^{er} : « Napoléon I^{er} avait prévu les changements qui s'opèrent aujourd'hui sur le continent européen. Il avait déposé des germes de nationalités nouvelles, dans la péninsule en créant le royaume d'Italie, *en Allemagne en faisant disparaître deux cent cinquante-trois Etats indépendants.* »

Le roi Guillaume exprima officiellement sa satisfaction de ces paroles de l'Empereur. On se fût satisfait à moins !

Après le coup de foudre de Sadowa (3 juillet), Bismarck et le roi Guillaume passent des jours de transes, se demandant toujours si Napoléon ne va pas intervenir. Bismarck a reconnu depuis en plein Reichstag, que

la moindre intervention française sur le Rhin à cette date lui eût ravi tout le fruit de la victoire, en l'obligeant à lâcher sa proie en Bohême pour voler à la défense du Rhin. Napoléon intervint en effet, et ce serait à croire que chaque pas de son intervention lui ait été tracé par Bismarck : il intervint pour demander Mayence, mais par voie de cession et non à main armée, et Bismarck s'en servit pour ameuter contre nous les Etats du Sud ; — il intervint pour demander ensuite la Belgique, sans se rappeler que c'est Bismarck lui-même qui avait orienté son appétit de ce côté, pour nous aliéner l'Angleterre; — il intervint pour sauvegarder l'intégrité territoriale de l'Autriche : « Il eût bien mieux fait, disait Bismarck, au lieu de sauvegarder la puissance vaincue, de créer entre elle et son vainqueur une haine inextinguible » ; — il intervint de même pour la Bavière et la Saxe qui, sans son intervention, eussent été rapacement spoliées et fussent devenues pour la Prusse des ennemies irréconciliables ; — et il intervint surtout pour cette Italie dont Bismarck disait, à la vue de toutes les sottises qu'elle fit faire à Napoléon III : « Si l'Italie n'existait pas, il faudrait l'inventer », pour cette Italie qui, battue sur terre et battue sur mer (Custozza et Lissa), avait encore le front de ne pas vouloir tenir la Vénétie de la générosité de Napoléon III et fit des avanies au maréchal Lebeuf, envoyé à Venise pour remettre gracieusement la ville, au nom de son maître, au commissaire italien.

Napoléon III restait absolument isolé pour la grande lutte que la Prusse avait dès lors résolu d'engager contre nous : « Si nous avons maintenant la guerre entre nous, disait le roi Guillaume un peu avant Sadowa à un diplomate allemand, nous nous réconcilierons plus tard en faisant une autre guerre en commun. » L'Italie, dès 1866, engageait sa neutralité en faveur de la Prusse contre nous ; et l'Autriche n'était pas loin d'engager sa complicité si l'on eût eu besoin d'elle. Ecoutez un peu cet épisode, où le récit de M. Ollivier appelle un complément. Trois semaines avant l'ouverture des hostilités en 1866, comme il n'était bruit que de congrès et de traités secrets, Bismarck, nerveux, propose à l'Autriche un arrangement : l'Allemagne distribuée en deux Confédérations, le Nord et le Sud, le Nord sous le commandement de la Prusse, le Sud sous le commandement de l'Autriche, chacun des petits souverains devant d'ailleurs conserver ses prérogatives et ses droits, mais nécessairement diminués. En somme donc le partage de l'Allemagne. Comment l'Allemagne prendrait-elle la chose ? Le mieux du monde, disait Bismarck, si nous lui offrons, en cadeau de noces, Strasbourg et l'Alsace : la France, épuisée par l'expédition du Mexique, est incapable, en ce moment, de faire face à la Prusse et à l'Autriche réunies : jetons-nous sur elle ! — L'empereur d'Autriche « repoussa ces ouvertures (28 mai) », dit M. Ollivier. Il ne les « repoussa » pas si vite : il ne s'y montra d'abord pas opposé, mais demanda à en conférer avec son ministre des Affaires étrangères, Mensdorff : celui-ci ne s'y déclara pas non plus opposé en principe et opina qu'il fallait en parler aux autres ministres ; et ce furent ceux-ci qui ne voulurent pas de la proposition Bismarck. (Voir Busch, dans W. Hopf, *Die deutsche Krisis des Jahres 1866*, p. 153-155, Melsungen, 1899).

Le récit de M. Ollivier est des plus vivants, des plus entraînants qui soient. C'est la grande éloquence historique. M. Ollivier n'est pas de ceux qui pensent, avec Fénelon, que l'historien ne doit être d'aucun temps ni d'aucun pays : il est, certes, de son pays, ce qui, quand on est Français, n'affaiblit nullement le sens de l'équité ; et dans son pays même, il a ses préférences et ses inimitiés, mais des inimitiés où l'on ne sent jamais rien de la rancune personnelle, mais toujours l'inspiration du patriotisme. Quelle joie exubérante il déploie, par exemple, à nous montrer Thiers tel qu'il était en réalité, c'est-à-dire petit !

Le Symbolisme dans l'Ecriture. *Noms et figures de Notre-Seigneur*, par dom G. Legeay, de l'abbaye de St-Maur. — Un vol. in-12 de XVI-256 p., 3 fr. — Paris, Retaux.

Dans l'Ecriture Sainte, elle aussi un « Verbe de Dieu » que saint Augustin comparait au Verbe de Dieu que nous adorons dans la sainte Eucharistie, sont cachés, suivant le mot de saint Paul, tous les trésors de la sagesse, de la science divine.

C'est cette science divine que l'Eglise y a toujours cherchée. Et si elle laisse à une école moderne certaine liberté d'y chercher une science « historique », d'en scruter le sens « historique », d'en faire l'exégèse « historique », il n'en restera pas moins éternellement vrai que l'autre exégèse est la tradition de l'Eglise et des Pères et que Dieu a inspiré l'Ecriture Sainte pour être entendue de nous, fidèles du XX^e siècle, non point comme ont pu l'entendre les Juifs contemporains d'Isaïe ou les foules qui suivaient Notre-Seigneur, mais comme l'a entendue, au cours des siècles et suivant un développement prévu et voulu de l'Esprit-Saint, l'Eglise.

Nous ne savons pas pourquoi ces idées nous reviennent en tête à propos du livre de dom Legeay, qui n'est point du tout un livre de polémique, mais d'exégèse traditionnelle, très calme, très reposée, et solide autant que pieuse et attachante.

Le symbolisme de l'Ecriture était jadis chose familière, non seulement aux exégètes, mais aux plus humbles fidèles. Nous avons salué toujours avec bonheur l'apparition de Cours d'Histoire Sainte qui, comme celui de M. Vandepitte, lui restituent, à l'usage même des tout petits, la part dont il n'aurait jamais dû être frustré dans notre enseignement. Le volume de dom Legeay vous dira tout ce qu'il pourrait donner encore de richesse et d'aliment à la prédication et à la piété chrétienne. Dom Legeay n'étudie que quelques-uns des titres de Notre-Seigneur : mais quelle magnificence de sens !

Sept chapitres en tout : le Christ Seigneur, — le Christ face de Dieu, — le Christ chef et prince, — et dans les quatre derniers, quatre figures de Notre-Seigneur : le Cavalier, le Bélier, Aaron et Adam (cette dernière développée plus longuement, à raison de son importance dans l'enseignement de saint Paul).

Nouvelle Théologie dogmatique. — Fascicule II : *Les Personnes divines*, par le P. Jules Souben. — In-8 jésus de 126 p., 2 f. 50. — Paris, Beauchesne.

Le clergé a fait un excellent accueil aux fascicules I et IV, parus précédemment, de cette *Nouvelle Théologie dogmatique*. Le fascicule II, que nous annonçons aujourd'hui, traite des *Personnes divines*, sujet qu'il pouvait sembler difficile d'aborder en français. Or il arrive qu'on lit ces pages avec un intérêt passionnant, auquel on était loin de s'attendre. Elles sont très serrées, très denses ; rien n'y semble écrit pour l'agrément du lecteur ; on n'est pas tenté de les trouver éloquentes, et elles n'ont pas en effet le puissant souffle oratoire qui vous emporte à travers les conférences immortelles de Monsabré sur le même sujet. Et pourtant il faut bien qu'elles soient éloquentes, et de la meilleure des éloquences, puisqu'elles vous captivent à ce point et sans crier gare.

L'ouvrage se divise en trois parties : 1° les *preuves* du dogme, présentées toutes avec leur valeur propre, sans exagération tendancieuse, discutées au besoin et ramenées (quelques-unes) aux proportions du lit de Procuste de l'exégèse ; — 2° l'*exposition* du mystère ; — et 3° les *théories* trinitaires, à propos de quoi l'on nous donne, sous forme appropriée, la substance du volumineux travail du P. de Régnon, le P. Souben s'assimilant tout, fondant le tout en un exposé très person-

nel, utilisant à merveille les opinions singulières et les erreurs pour écarter les ombres et préciser la doctrine, et non seulement les erreurs anciennes, mais aussi les erreurs les plus modernes, l'illusion par exemple de ce malheureux abbé Hébert qui, répugnant à donner à Dieu le caractère « humain » de la personnalité, lui attribue le caractère infra-humain de la nécessité inconsciente, et, sous prétexte d'élever l'idée de Dieu au-dessus des contrefaçons humaines et des « anthropomorphismes » chrétiens, la ravale en réalité au niveau des forces physico-chimiques.

Somme des Grandeurs de Marie, par l'abbé Jourdain, chanoine honoraire d'Amiens. — Tome XI. — Un vol. grand in-8 de 665 p. — Paris, H. Walzer.

Avec ce tome XI s'achève la monumentale œuvre de M. Jourdain. C'est une *Somme*. L'auteur y a condensé, ordonné tout ce qui a été dit de solide et d'éloquent, de pieux et de doctrinal, sur la sainte Vierge. Et plus d'une fois, en achevant la lecture des tomes précédents, on se demandait si tout n'était pas dit et ce qui pouvait rester à dire. Et à chaque nouveau volume c'étaient de nouveaux horizons qui se découvraient. Et en fermant ce dernier volume et les quatre cents pages de *Tables* qui le terminent et qui elles-mêmes sont une admirable *Somme* de cette *Somme*, le sentiment profond et doux que l'on emporte, c'est que la *Somme des Grandeurs de Marie* ne sera jamais achevée, que toujours de nouvelles grandeurs se manifesteront à travers les siècles à ceux qui continueront de l'aimer sur la terre, comme elles se révèlent sans cesse et durant toute l'éternité aux anges et aux bienheureux du ciel.

Le prix *net* de l'ouvrage est fixé à 72 fr. Mais, nous le répétons, les *Tables* qui forment la majeure partie du tome XI sont d'une beauté et d'une utilité inappréciables ; et la valeur pratique de l'œuvre s'en trouve multipliée indéfiniment.

Vie de sainte Thérèse *écrite par elle-même*, traduite sur le manuscrit original par le P. Marcel Bouix, S. J. — Quinzième édition, revue et augmentée par le P. J. Peyré. — Un volume in-12 de xx-642 p., 4 f. — Paris, Lecoffre.

La *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même* n'est pas une histoire proprement dite, puisqu'elle s'arrête à l'année 1565 et ne raconte aucun événement des dix-sept dernières années, les plus agitées et les plus fécondes. De plus, écrite sur l'ordre des confesseurs, elle est avant tout le récit des grâces merveilleuses, des faveurs extraordinaires accordées à la sainte jusqu'à l'âge de cinquante ans et dont les confesseurs ne savaient au juste, au début du moins, s'il y fallait voir l'action de Dieu ou l'action du démon. C'est l'intime de son âme plutôt que le tableau de son action extérieure. Et cela vous dit l'intérêt spécial, inimitable et incomparable, de cette œuvre qui (nous l'avons noté cette année à propos de Mme Acarie) eut la plus grande influence, l'influence principale, sur la diffusion de la réforme du Carmel en France aux premières années du XVII[e] siècle.

Sainte Thérèse, une des premières gloires littéraires de l'Espagne, est un des auteurs qui, paraît-il, se prêtent le plus difficilement à une traduction. Le P. Bouix avait réalisé déjà un progrès extrêmement remarquable sur ses devanciers. Le P. Peyré a su améliorer considérablement l'œuvre de son confrère ; de plus, outre de précieuses notes historiques, il a ajouté à la *Vie* deux approbations célèbres, l'une, du B. Jean d'Avila, l'autre, du P. Dominique Bannès (celle-ci traduite pour la première fois en français), et quatre *Relations*, confidences intimes de la sainte à ses confesseurs.

Enfin, une innovation dont les lecteurs ne sauront trop remercier le P. Peyré, c'est la *Table analytique et alphabétique* très développée qui termine l'œuvre (p. 619-631) et qui vous permettra de retrouver très facilement les pensées qui vous auront touché.

Le P. Bouix avait orthographié Térèse ; le P. Peyré rétablit l'orthographe *Thérèse*, sans en donner d'autres raisons que l'usage. Mais l'orthographe espagnole est bien *Térèse ;* les premiers traducteurs français, en 1600, ont écrit *Térèse ;* et l'*h* qui s'est introduite frauduleusement (comme tant d'autres *h*) au cours du XVII[e] siècle, n'a pas de raison d'être. Nombre d'autres *h* ont disparu, en dépit d'un usage établi ; et déjà plusieurs écrivains français de nos jours ont réagi et laissé tomber l'*h* de Térèse. Le P. Peyré eût pu, sur ce point, respecter le texte du P. Bouix. Le Bréviaire romain (édition de Ratisbonne) orthographie *Teresia (Teresa* dans l'hymne de Vêpres et de Laudes).

Les droits des curés d'après le droit canonique, par A. de Nassans, docteur en droit canonique et en théologie, auteur de *La Stabilité canonique des desservants*. — Un vol. grand in-8 de XII-212 p., 3 fr. 50. — Paris, Téqui.

Expositio methodica juris canonici, par Huguenin, revue et complétée par Cl. Marc, de la Congrégation du T.-S. Rédempteur. — Un vol. grand in-8 jésus de XII-576-204 p., 7 fr. 50. — Lyon, Vitte.

Thème brûlant que les *droits des curés d'après le droit canonique*, dans les pays où l'ingérence du pouvoir civil ne permet pas de s'en tenir aux règles du droit. L'auteur l'a senti, et met quelque vivacité à nous le dire dans sa préface. Mais, cette première effusion passée, le reste de l'ouvrage, c'est-à-dire l'ouvrage tout entier, est écrit avec un grand calme, le calme d'un jurisconsulte et la précision méthodique d'un canoniste. — Cinq chapitres : 1° du pouvoir judiciaire de l'Eglise ; 2° des suspenses *ex informata conscientia ;* 3° du curé (inamovibilité) ; 4° du changement et de la révocation ; 5° de l'appel et du recours à Rome.

Comme tout s'harmonise heureusement dans le droit de l'Eglise, la fermeté et la douceur, l'autorité et la liberté ! Mais allons-y *piano*, et rappelons-nous bien que l'état violent où les excès royalistes et révolutionnaires ont amené l'Eglise de France, nous impose à tous, et aux évêques aussi bien qu'à nous, nombre de sacrifices.

Signalons la sixième édition, revue et tenue à jour, d'un Cours de droit canonique qui a le rare avantage d'être extraordinairement complet en un seul volume, dont la typographie, il faut le dire d'ailleurs, est tout ce qu'il y a de plus compact et en même temps de plus clair et de mieux distribué. Le nom de Clément Marc, qui a eu la part principale à la refonte de l'ouvrage, en dit assez le mérite didactique. — Les 200 pages de l'appendice sont, en français, un fort bon précis de législation civile-ecclésiastique en France.

Jules Ferry, par Alfred Rambaud. — Un vol. in-8 de XXVIII-554 p., 7 fr. 50. — Paris, Plon.

M. Rambaud se demande, dans sa préface, si le moment est venu de tenter même l'ébauche d'une histoire de Jules Ferry.

Et la lecture de son livre achevée, il semble bien qu'il faille répondre non. Car, si M. Rambaud n'y a pas réussi, qui y réussira ? M. Rambaud apporte à son sujet une rare hauteur de vues, un sincère amour de la liberté, de la justice pour tous, même pour l'Eglise ; il a été au Sénat, lors du débat sur la loi du 1[er] juil-

let 1901, le plus vigoureux champion du droit, il y a même perdu son siège de sénateur ; l'éclat enfin de son talent littéraire achève de le placer aux premiers rangs de nos historiens. Mais comment parler de Jules Ferry à une génération dont il a mérité, plus que personne, les malédictions ? Et où faut-il que notre politique soit descendue maintenant pour que la conscience ne sursaute pas à la seule pensée d'un éloge décerné à cet homme ?

Et cependant, tout ne fut pas mauvais en Jules Ferry. Il y a deux ou trois ans, l'un de nos plus éminents catholiques, M. Georges Goyau, rendit hommage à Jules Ferry, un hommage qui scandalisa de vénérables personnes ; mais M. Goyau avait parlé le langage qu'il croit que parlera l'histoire... dans deux cents ans. Mgr Freppel appuya de ses votes, à plusieurs reprises et malgré les injures de ses collègues de droite, la politique extérieure de Jules Ferry. Et jusque dans sa politique intérieure, Jules Ferry fut poussé à gauche, beaucoup plus loin qu'il ne l'eût voulu peut-être, par l'opposition inepte des partis de droite : c'est là une vérité qui est devenue banale aujourd'hui, après le flot de lumières que les enseignements de Léon XIII ont projetées sur ces questions. Mais ce qui est vérité banale aujourd'hui, était déjà vérité alors ; et Léon XIII (comme l'ont révélé les *Souvenirs* du marquis de Dreux-Brézé) avait eu dès 1878, dès la première année de son pontificat, l'intuition de la faute énorme commise par les catholiques qui en France persistaient à se mettre à la remorque d'espérances monarchiques remisées aux calendes grecques par les prétendus tenants de la monarchie.

Léon XIII a dégagé l'Eglise, tout comme sur un autre terrain il a dégagé la foi, de ce qui n'est pas elle. Et c'est l'un des mérites du livre de M. Rambaud de nous mettre en lumière crue ce que l'Eglise, ou plutôt ce que les hommes d'Eglise peuvent perdre à aliéner la liberté de l'Eglise au service d'un parti.

Mais il a bien d'autres mérites, ce livre. Personne ne mettra en doute que ce soit un livre de conscience et de bonne foi. Il est souvent dans l'erreur ; mais du moins vise-t-il toujours sincèrement à la vérité, même dans les pages où l'on démêle une tendance à faire le procès du gouvernement actuel. Mais n'est-ce pas là une tendance excellente, une garantie d'équité ? ... — Donc, nous le répétons, il est trop tôt encore pour écrire l'histoire de cet homme ; mais le livre de M. Rambaud sera indispensable à qui voudra l'écrire plus tard, et dès aujourd'hui il est une mine précieuse à qui veut suivre l'évolution de notre politique contemporaine.

LITURGIE

Q. — Je viens vous demander votre avis au sujet de la célébration de la fête de notre saint Martin.

C'est le titulaire de notre église. Il est regardé également comme patron de la paroisse, mais il ne peut l'être que *lato sensu*, puisque la paroisse n'a que vingt-cinq ans d'existence et que les formalités régulières pour le choix d'un patron n'ont pas eu lieu.

Voici ma difficulté :

Quand saint Martin tombe un jour de semaine, nous avons un indult qui nous permet de célébrer la solennité le dimanche suivant, ou plutôt « *in una ex dominicis diem 11 novembris insequentibus... in quam tamen non incidat duplex primæ classis.* »

Cette année, le premier dimanche qui suit le 11 novembre, c'est la fête de la Dédicace de toutes les églises, double de 1re classe.

D'après l'indult, nous sommes obligés de renvoyer la solennité de saint Martin à un autre dimanche.

D'après la réponse que vous faites à une consultation dans le n° 29 de cette année, p. 672, il semble que nous aurions le droit de la faire le dimanche qui suit, quelle que soit la fête fixée à ce jour, puisque vous ne faites pas d'exception.

Est-ce bien vrai ? Notre indult est daté du 27 février 1883. Y aurait-il eu dans les Rubriques générales ou dans les décisions des Congrégations quelque changement qui nous autoriserait à ne pas tenir compte de la réserve de notre indult en faveur des fêtes de 1re classe?

Je dois vous dire que notre église n'est pas consacrée.

R. — D'après l'exposé de votre difficulté, saint Martin est simplement titulaire de votre église, et non patron de la paroisse, puisque les formalités exigées pour cela n'ont pas été remplies.

Cela étant, saint Martin tombant pendant la semaine, vous ne pouvez en transférer la solennité externe au dimanche suivant qu'en vertu d'un indult particulier. Or que dit votre indult ? Il déclare permettre cette translation dans l'un des dimanches arrivant après le 11 novembre, où il n'y aura pas de fête de 1re classe. Cette condition exigée pour jouir de cette faveur étant de stricte interprétation, vous ne pouvez faire de cette solennité le dimanche même où tombe la Dédicace, quoique celle-ci soit fête secondaire dans votre église qui n'est pas consacrée ; car la Dédicace de la cathédrale est quand même de 1re classe pour vous, et personne ne doit distinguer où l'indult ne distingue pas.

Mais n'y a-t-il pas là, dites-vous, contradiction avec notre réponse de la p. 672 ? Non, celle-ci vise un cas tout différent. Il s'agit de la fête de saint Martin et de la Dédicace tombant le dimanche. Que faire, si l'église n'est pas consacrée ? Faire de saint Martin qui est fête primaire, et renvoyer la Dédicace au premier jour libre de semaine, parce qu'elle est secondaire chez vous, où l'église n'est pas consacrée.

Votre indult ne concernant que la solennité renvoyée, et supposant dès lors que le 11 tombe en semaine, n'a pas son application dans ce dernier cas, et par conséquent vous n'avez pas à en tenir compte cette année.

Q. — 1° Dans notre diocèse, à la grand'messe du dimanche, le chant de la communion doit être suivi du chant du *Domine salvam fac...;* et les oraisons de la postcommunion, de l'oraison pour la paix : *Deus, a quo sancta...* Cette dernière oraison doit-elle être toujours dite, quel que soit le grade de la fête célébrée, v. g. à Pâques, à la fête du patron, etc.? Et si *oui*, est-ce *sub distincta conclusione ?*

2° A la fête du patron : *a)* Le jour de l'incidence, devons-nous dire les oraisons pour l'anniversaire soit de la consécration de l'évêque du diocèse, soit de l'élection du Pape ? — Faire mémoire et dire la 9e leçon d'un simple fixé ce jour-là, ou omettre ce simple *in perpetuum ?*

b) Le dimanche suivant, jour de la solennité, devons-nous à la messe chantée faire commémoraison de la fête occurrente, du dimanche, et autres saints ?

R. — Ad I. L'oraison pour la paix, dans le cas présent, est une simple oraison commandée par l'évêque, et en suit les règles. On doit donc

l'omettre à la grand'messe des fêtes de 1re et de 2e classe, à la Vigile de Noël, et aux dimanches qui n'admettent qu'une oraison. (Cf. S. R. C., 6 fév. 1892, n. 3764, *dub I*, 3 et 4).

Ad II. A l'incidence de la fête patronale, on ne dit pas l'oraison pour l'anniversaire soit de la consécration de l'évêque, soit de l'élection du Pape. Mais si l'empêchement est perpétuel, v. g. si cette fête est à jour fixe, alors on permute l'oraison et on la dit le jour suivant. S'il s'agissait d'une fête mobile, comme le Patronage de Saint Joseph, on ne permute jamais l'oraison, elle est simplement omise les années où l'anniversaire de la consécration de l'évêque, etc., coïncide avec le patron. (S. R. C., 12 déc. 1891, n. 3762 ; 30 août 1892, n. 3792, ad 2).

Ce jour-là, on ne fait pas non plus d'un simple ; et il est omis *in perpetuum*, si la fête est à jour fixe. (S. R. C., 7 mai 1746, n. 2390, ad 1 ; 18 juil. 1750, n. 2408 ; 12 janv. 1878, n. 3438, ad 1).

Le dimanche où l'on solennise le patron, on ne doit à la messe de la solennité faire mémoire que du dimanche, sous une conclusion distincte ; et encore on l'omet dans les églises où la messe du jour doit se dire comme conventuelle. (S. R. C., 2 déc. 1891, n. 3754, ad 2).

Q. — Parochus die duplici, cum funus agere debeat, præsente corpore, etsi nullum recepisset pro Missa applicanda stipendium, Missam quidem canit, quandoque legit de *Requie*, ut in die obitus, sed pro defuncto non applicat.

Licetne Missam de *Requie* facere ut in casu, quin pro defuncto applicetur ?

R. — Ce cas a été résolu par la S. C. du Concile dans un sens affirmatif, le 27 avril 1895.

Mgr Hofman, vicaire apostolique du Chan-si méridional (Chine), demandait à la Propagande :

An sacerdos in exequiis persolvendis Missam celebrans, non recepto stipendio, debeat pro ipso defuncto, vel potius pro aliis petentibus et eleemosynam offerentibus sacrificium applicare queat ?

Celle-ci, jugeant que la question n'était pas de sa compétence, la renvoya à la S. C. du Concile, qui répondit : « *Negative* ad I, *affirmative* ad II. »

C'est-à-dire, le prêtre qui dit la messe des funérailles n'est pas tenu de l'appliquer au défunt, s'il ne reçoit pas pour cela l'honoraire d'usage, et il peut l'appliquer à une autre intention rétribuée. (Cf. *Ami*, 1895, p. 687).

Mais on se gardera bien de confondre ce cas avec celui des autres messes basses qu'on peut dire le jour des funérailles ; car ici, pour jouir du privilège, il faut absolument que la messe soit appliquée au défunt. (S. R. C., 12 janv. 1897, n. 3944, ad 4).

Q. — 1° Un curé, érigeant un chemin de croix, n'a pas chanté le *Veni Creator*, le *Vexilla*, le *Stabat*, le *Te Deum*, n'a pas baisé les croix avant de les placer ; il s'est contenté de bénir les tableaux et les croix. L'érection est-elle valide ?

S'il doit recommencer la cérémonie, peut-il se contenter de réciter les prières, au lieu de les chanter ?

2° Quand il fait le chemin de la croix avec les fidèles, gagne-t-il les indulgences en récitant les prières du haut de la chaire et en se levant à chaque station, tandis que les enfants de chœur parcourent les stations ?

R. — Ad I. Le chant du *Veni Creator*, du *Vexilla*, du *Stabat* et du *Te Deum* et le baisement des croix ne sont que de conseil pour l'érection du chemin de la croix, et leur omission n'entraîne pas l'invalidité.

Ce qui est absolument nécessaire, c'est la *bénédiction des croix*, comme l'indiquent les décrets du 30 janvier 1839 [1] et du 23 novembre 1878 [2].

Il n'est pas nécessaire que celui qui bénit les stations fasse une allocution, ni qu'à la bénédiction on joigne aussitôt l'exercice du chemin de la croix [3].

Bien plus, le décret du 26 septembre 1892 permet au prêtre qui a bénit les croix de se retirer chez lui avant la pose des stations : « An sit necessarium ut sacerdos legitime deputatus, facta in loco ubi stationes erigendæ sunt benedictione tabularum et crucium, ibi permaneat quoadusque eædem stationes non fuerint affixæ, ita ut nequeat ante hujusmodi affixionem in domum suam reverti ? — Resp. *Negative* [4]. » Or, d'après le Rituel, le baisement des croix se fait au moment de la pose.

Ad II. Le prêtre qui récite les prières du haut de la chaire gagne les indulgences du chemin de la croix, parce qu'il fait partie de l'assemblée.

Q. — 1° Lucien, prêtre, souffrant d'une laryngite, avec le consentement parfois exprimé, parfois tacite, mais moralement sûr, omet à sa messe le chant de la Préface et du *Pater*.

Quid pour le passé comme faute ?

Quid pour l'avenir jusqu'à la guérison ?

Quid pour l'intégrité de l'honoraire ?

2° Ambroise, prêtre, sans motif grave, omet habituellement le chant du *Gloria* et du *Credo*.

Quid, ut supra ?

R. — Ad I. Dans les conditions susdites, le prêtre Lucien peut se tranquilliser ; il lui est moralement impossible de chanter, et le consentement plus ou moins explicite de la partie intéressée existant, il peut toucher également l'intégrité de l'honoraire. (Cf. *Ami*, 1902, p. 735).

Ad II. Le chant du *Gloria* et du *Credo* est l'affaire du chantre et non du célébrant, uniquement chargé d'entonner l'un et l'autre. Il ne doit point l'omettre aux messes chantées, quand la Rubrique l'exige, et si la coutume contraire existe, *veluti abusus prorsus eliminanda est*. (S. R. C., 29 déc. 1884, n. 3624, ad XI).

[1] *Decreta auth.*, n. 270, ad 2m.

[2] *Ibid.*, n. 442.

[3] *Ibid.*, 22 août 1841, n. 311, ad 1m et 2m.

[4] *Ami*, 1893, p. 188.